

مجلة



السنة ١٢

العدد ٤٨

شوال

ذو القعدة

ذو الحجة

١٤٠٧ هـ

في هذا العدد

- ★ منهجية التشريع الإسلامى .
- ★ نظرية المعرفة عند الغزالي .
- ★ المحرفون للكلم ... الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم .
- ★ هموم الأرض في الشعر الإسلامى المعاصر .
- ★ ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوى .
- ★ حول بحث ربحية المصارف الإسلامية .
- ★ بيلوجرافيا : الفكر الإسلامى : قائمة فصلية منتقاة .
- ★ استخلاصات أبحاث العام الثانى عشر .

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الثانية عشر
العدد الثامن والأربعون

تصدرها :
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

شوال ١٤٠٧ هـ | يونيو ١٩٨٧ م
ذو القعدة | يوليو
ذو الحجة | أغسطس

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

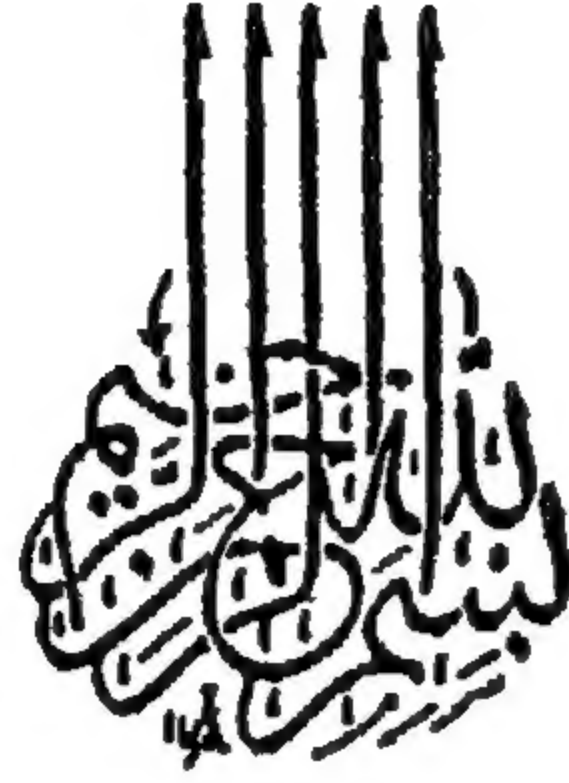
مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrange
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العامة للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ - الصفاة - الكويت 13029
تليفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقية : دار بحوث

ثمن العدد في :			
لبنان	٤ دولارات	قطر	١٥ ريال
الإمارات	١٥ درهم	الجزائر	١٠ دينار
السعودية	١٥ ريال	الكويت	١,٢٥ دينار
سوريا	١٠ ليرات	البحرين	١,٥ دينار
السودان	٥ جنيهات	العراق	١,٥ دينار
تونس	١,٥ دينار	الأردن	١,٥ دينار
اليمن	١٥ ريال	مصر	١,٥ جنيه
اليمن الديمقراطي	٧٥,٠٠٠ جنيه	المغرب	١٥ درهم
أمريكا	٦ دولارات	ليبيا	١,٥ دينار
		انجلترا	٣ جنيه

المحتويات

ص	كلمة التحرير
٥	• منهجية التشريع الإسلامى . د . حسن الترابى
<hr/>	
أبحاث	
٢٧	• نظرية المعرفة عند الغزالي . د . عبد الله حسن رزق
	• المحرفون للكلم .. الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم
٥٣	د . حسن المعايرجى
٩١	• هموم الأرض في الشعر الإسلامى المعاصر عبد الرزاق المساوى
<hr/>	
حوار	
	• ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوى د . محمد سليمان
١٠٣	الأشقر
١١٣	• حول بحث ربحية المصارف الإسلامية . د . بوعبد الله إدريس
<hr/>	
نقد كتب	
١٢١	• تعاليم الإسلام الطيبة للدكتور أحمد شوق الفنجري د . كارم السيد غنيم
<hr/>	
النشرة المكتبية	
١٥٧	• بيلوجرافيا الفكر الإسلامى محبى الدين عطية
١٩١	• مستخلصات أبحاث العام الثانى عشر صلاح الدين حفى

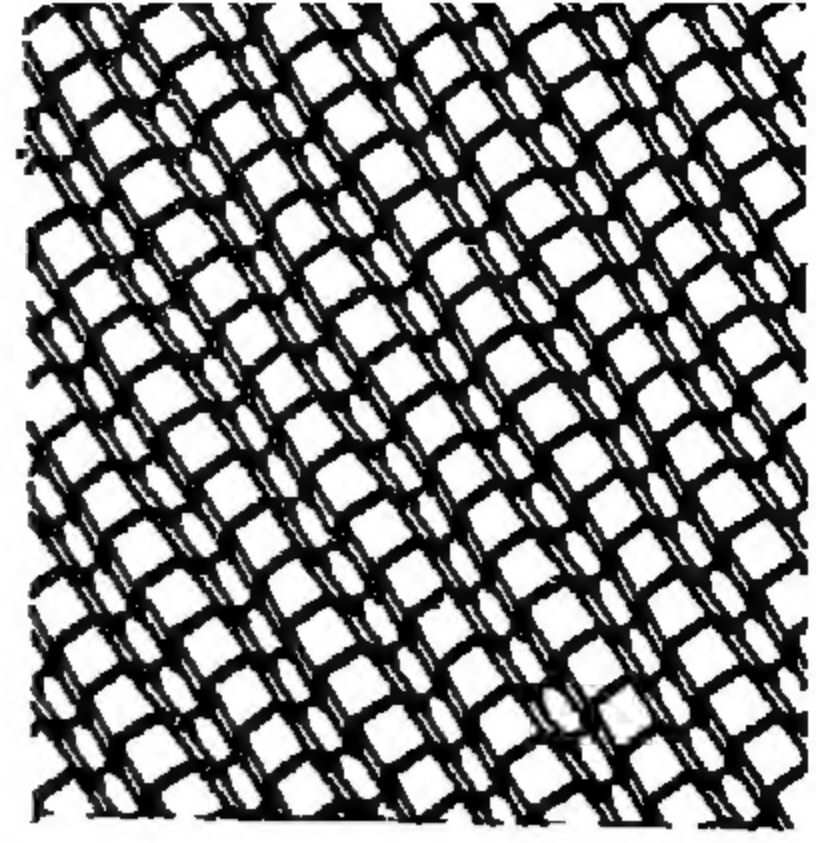


ليس من الضروري أن تتفق هيئة تحرير المجلة مع كافة الآراء التي ينشرها السادة
الكتاب في هذه المجلة .

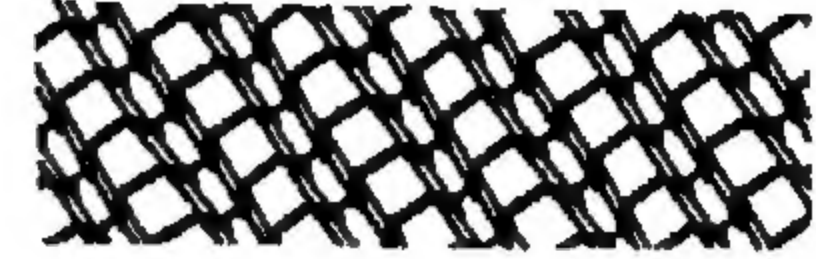
إدارة المجلة لا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر ، أو بإعادة أصول الأبحاث التي لم تنشر
إلى أصحابها .

تعتذر ادارة المجلة عن احتجائها لمدة عام ما بين العددين ٤٧ ، ٤٨ وذلك لأسباب

مالية عارضة



كلمة التحرير



منهجية

الإشريع الإسلامي^(*)

الإسلام بعد النسيان والانحطاط أو
الطمأنينة بحقه في وجه المذاهب التي
راودت المفتونين من أهله .

بل كانت حاجة الاعتزاز بالإسلام
تدعو إلى الاعتصام به شرعاً وتاريخاً
ومفاخرة الغرب والشرق بتراث الإسلام ،
والدفاع ودرء الشبهات التي يلقيها
الكائدون للإسلام ، والإغضاء عن علل
التراث حتى لا يسعد الذين يتقلدونه ذريعة
للنيل من أصل الدين .

أما وقد تقدمت الدعوة الإسلامية

(أولا)

« الدفع الإسلامي ودواعي المنهجية
المتجددة »

١ - مراحل الدعوة :

كانت الدعوة الإسلامية لدفعها الأول
تذكيراً للأمة الغافلة بأصول الإسلام وتثبيتاً
للفئات المفتونة بالمذاهب الغازية . وكانت
تستغنى عن الإفاضة في بيان فروع الإسلام
لأن القضية المحورية في الخطاب والجدال إنما
كانت هي ثوبة الأمة من حيث المبدأ إلى

(*) الخرطوم : ٢٠ جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ الموافق ٢٠ يناير ١٩٨٧

القيت في مؤتمر قضايا المنهجية في العلوم السلوكية .

منذئذ بمجتمع الخطاب من مرحلة التذكر والاطمئنان إلى مرحلة التدبير والعمل ، وطرحت قضايا التطبيق ، فقد حق على الدعاة أن يخوضوا من بعد في بيان الإسلام إجابة للسائلين الذين ينشدون بيان مناهج الإسلام على صعيد الواقع بعد أن سلّموا بحقه على صعيد الاعتقاد ، وهداية للعاملين الذين يريدون تمكين أحكام الإسلام في شتى شعاب الحياة . ولئن كانت المرحلة ما تنفك تحمل جرائم ما سبق وتنطوي على مجاهدات بين الإرادات السياسية المسلمة واللا دينية ومحاولات تمحيص الزعامات والمبادرات الصادقة والمنافقة ، فإن واقع المسلمين قد توجه بقدر تاريخي غلاب نحو مشارف مرحلة البيان المنهجي لا الخطابي فقط ، والجهد التطبيقي لا النظري فقط .

ثم ها نحن وقد تجاوزنا عقدة الدفاع نقبل على التراث الفقهي والتشريعي لنقرأه لأنفسنا قراءة معتبر لا معترى يريد أن يستعمله ويعامل به ، يقومه ويقدره لا أن يوقره ويفاخر به . وها نحن نرجع إلى أصول الإسلام لتتخذها مرجعاً نستنبط منها مناهج تهدي حركتنا وتوظف الطاقات الهائلة التي فجرتها دفعوع الصحوة الإسلامية . بل نشفق أن نرى تدفقات هذه الطاقة تنفجر وتتصاعد نحو غايات في تمكين الدين يقصر عنها رصيدنا من العلم والفقه بالدين إلا أن ينصب لها شعارات مبهمة . وتوشك هذه المفارقة بين تقدم الإرادة الإسلامية وتخلف العلم أن تؤدي إلى محنة : تتيه قومة الإسلام في مسالك

ضالة أو تافهة أو تتبدد في صراعات هوجاء وتذهب ريحها وتدور على المسلمين دورة إحباط وانحطاط وفتنة جديدة .

٢ - ثورة الاجتهاد :

لقد ساقطنا مراحل الدعوة حتى وقفنا فجأة على فجوة خطيرة بين زادنا من فقه الدين وحاجتنا في تمكينه . ذلك أن قراءة الاعتبار للتراث الفقهي قد كشفت عن قصور كبير في رصيدنا الفقهي إذا طلبناه للوفاء بواقعنا المتجدد . فعلى ما فيه من ذخائر شاهدة على رقيه البعيد بالمناظرة إلى ما كان يوازيه تاريخياً من التراث الوضعي ، وعلى ما فيه من باقيات صالحات لهذا الزمان والمكان أو هاديات لما يصلح ، فإنه قد كان استجابة للبيئة التي نشأ فيها نزل عليها من أصول الشرع كسباً اجتهادياً يفعل بالبيئة أيضاً ويخاطبها مباشرة .

وقد جدت منذئذ تحولات مادية وثقافية كبيرة - لا تطوراً وتراكماً من تقدم المسلمين ، بل طفرة جرّتهم إليها هجمة الحضارة الأجنبية الغربية . هكذا نشأت قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدي ولا يغطيها . وهكذا تبدلت أسباب المصالح والمفاسد وعلاقات التعامل وظروف الوجود الحضري بوجوه جعلت كثيراً من خيارات الفقه الاجتهادي القديم غير مناسبة ولا متكيفة مع الحاضر . وهكذا كررنا النظر إلى الماضي في ضوء آثاره الحاضرة ومقارنته بتاريخ الآخرين فبدت لنا وجوه لنقد بعض

خيارات قديمة اجتهد أهلها صادقين فأخطأوا ولم يظهر تأويل اجتهادهم إلا عبر التاريخ .

وكما اشتد الوعي بالفقر إلى الاجتهاد المتجدد استكمالاً واستدراكاً للتراث أخذت المحظورات والمحذورات في الاجتهاد تتقهقر لصالح الطلاقة الفكرية . فسد باب الاجتهاد الذي كان قدر تخلف واقع أكثر منه فتوى اجتهاد لازم ، لم يعد يُذكر إلا لينكر . وما قدر الدين سنوه قديماً من تحصيل للمسلمين من فتنة الرأى الضال في حال الجهل والفرقة بالبدع المحدثات والنحل المستجدات - كل ذلك مهما كان حقه لحين من الدهر قد حال منقلباً ، إذ ألفى المسلمون أنفسهم من شدة الجمود في فتنة ، وفزع كبير منهم من ضيق رصيدهم الفكرى إلى شتى المذاهب الغربية ، وإذا غدا الاندفاع في الاجتهاد ضرورة هداية المسلمين ولطمأنينتهم ولتوحيدهم - ضرورة لا يغنى فيها مجرد فتح الباب .

ولئن كان بعض المنفعلين بالإشفاق القديم من الحرية يحاولون كفكفة الانطلاق بتغليظ شروط الاجتهاد وإرهاب المجتهدين في آرائهم مهما سلموا بأصل إباحة الاجتهاد - لئن كان ذلك كذلك فقد اجتاحت ضرورات الحاجة للاجتهاد ما هو شبط من هذا وذاك . فضوابط الاجتهاد هواء لا كوابح تعيق الحركة وهى موجهاً لمن يعالج الفقه أن يتأهل لذلك وللمخاطبين أن يقوموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى - وليست

حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها ويظل المجتمع متميزاً بها بين عامة معزولة عن تكليف التفكير في الدين وشذاذ يحتكرون أسرارهم . أما التربص بالمفكرين رمياً لبنات فكرهم بأنها غرائب لم يقل بها أحد - كأنه لا يجوز لأحد أن يضيف إلى كسب المسلمين شيئاً يلقي به ربه - أو قذفاً لهم أنفسهم بفساد الطوية - ذلك موقف مبنى على سنة المجتمع المسلم في الثبوت وتمحيص الغريب بمعايير الأصالة الشرعية ، ولكنه منذ انحرف إلى مصادمه لحاجات التقدم نحو مثالات الإسلام وكالاته في الواقع المتجدد لم يعد إلا تنطعا تتجاوزه ييسر طلائع النهضة الاجتهادية . ومسحة عابرة لما ينشر من الآراء الخارجة عن المعهود لدى الجمهور تنبئ عن تضائل بأس غلاة المحافظين الذين ينكرون كل جديد عندهم سواء أصدر عن ولى للإسلام والمسلمين لا يخالفهم إلا إلى ما هو أولى بهم من أصول الدين الحاكمة ومقتضياته الحاضرة أو عن عدو يريد أن يتذرع بمجزئيات الانحراف إلى المسروق من أصل الدين والانقطاع عن تاريخه .

فالحاجات قائمة اليوم ملحة للاجتهاد ، والمجتمع المسلم منفتح لتلقى الفقه المتجدد والمتصدون لذلك يتكاثرون - وإن كان أكثرهم يؤثر التقية ويورى في اجتهاده فيقول : إنه مفكر لا فقيه أو باحث لا يجتهد أو أنه يرى رأياً لا يصدر فتوى وينبش في التراث على شفيح لرأيه الغريب

وما أثرى التراث وأجمعه لاحتتمالات الرأى ومسالكه .

٣ - القوضى المنهجية :

قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية وإن شئت قلت : الخواطر والأفكار والأبحاث والآراء ، ولكن الذى يدعو لبعض القلق أن هذا الدخول الحى لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التواضع على قضية المدخل والمنهج . فاستقراء الصادات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجى كأنه تغافل عامد ، وتحليل المواقف الفكرية بحثاً عن منهج ضمنى غير مصرح به تنتهى إلى اضطراب منهجى بعيد . ولربما يكون فى طبيعة كل نهضة فكرية أن تؤثر السداجة الفطرية والطلاقة المسلكية حتى يتوافر رصيد من التجارب الفكرية تبنى منها مادة لمنهج ينظم مساقات الفكر . ولكن يبدو لى أن آثار غياب المنهج المادف الضابط جد خطيرة :

ففى الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكر فى غمرة من هذا الغموض المنهجى . فمن المنتسبين إلى الفكر الإسلامى - والله أعلم بالنيات - أناس غلو بكلمات منها « المقاصد فوق النصوص » و « روح الدين لا حروفه » و « الأولويات الناسخة » و انتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام . ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرعة وتاريخه محض تراث يلتمسون فيه العناصر « الإيجابية »

التي توافق أهواء النهضة كما تلوح لهم ويطرحون « السلبيات » ! ومن علماء الدين تلفيقيون انتقائيون يصرفون الأحكام حتى تُصادف ضغوط الواقع ومحللون يعتسفون التأويلات حتى يمرروا ويمرروا ما يشتهى الغالبون . ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تفتنوا فى تزييف المعانى والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغريب بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يلحون . ووضوح المنهج حتى إن لم يكن صارماً هو الذى يفصح الإضلال ويقوم الجنوح .

وكان للمسلمين أن يعولوا على ما يعصمهم من الضلال والفرقة من وعى شعبى ورأى عام يتجلى عن إجماع موجب ينظم وجهة الأمة فى وجه شتات الرأى أو سالب يحصن الأمة من دعوات الزيغ - أو من سلطان عام ينظم أهليات العلم ومشاورات العلماء ويتبنى اتجاهات الإجماع بما يحفظ أمر الدين . ولكن الجمهور والسلطان المسلم كلاهما ضعيل العلم مختلط النيات لا تعويل عليه إلا قليلاً . لذلك يلزم تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعاً على منهج معلوم صريح والاعتصام بالمنهج المختار فى تحرير مسالك الرأى حتى يكون الناظر الناقد على بينة من مشروعية المنهج لا تربكه شعاب الرأى وفرعياته وحتى يتواضع الفقهاء والمفكرون على معالم منهج مختار يعتصمون به لضبط مخرج الرأى ولجمع شتاته ويحكمون إليه لضم الخلاف وتمحيص الزيغ وعزل

خواطر الهوى المعربد والشهوة المطلقة .

٤ - الأصول القديمة :

قد يذهب ذاهب إلى أن لنا في منهج أصول الفقه الأحكام والتشريع القديم عاصماً من الزلل والفرقة ، فإذا سئل لم يستغن بالفقه القديم أن ينفي بحاجتنا ويصلح أمرنا ويوحد كلمتنا فرق بين الفروع التي هي كسب اجتهدى بشرى لا حظ له من الخلود إلا بقدر إصابته لعين الحق المحكم وإجابته لحاجات الواقع الراهن ، والأصول التي هي أمهات معاني الدين قطيعات محكمات لا خلاف عليها وثابتات خالدة لا تتقدم . وليس ذلك إلا خلطاً بين أصول الدين - الكتاب والسنة ونصوصهما - وبين أصول التفقه في الدين ومناهج تنزيله على الواقع - وذلك كسب مؤسس على قواعد خالدة دائر على محاور ثابتة ولكن يدخله الرأى غير المعصوم واعتبار الواقع غير الثابت ومن ثم يطرأ عليه احتمال الخطأ ويقع فيه الاختلاف وتجرى عليه سنة الله في كل كسب بشرى من دورات التقدم والبلل ثم التجدد والنهضة .

أما أن أصول التفقه والتشريع - ولا أقول أصول الشرع ذاته - قطعية لا يرد فيها الخلاف فذلك وهم عند من لم يطلع على كتب الأصول وخلافياتها وجدلياتها أو من لم ير كيف يتقارب الأئمة شيوخاً وتلاميذاً ثم يختلفون على قبول روايات الحديث إذا أرسل سندها أو

عارضت السنن المشهورة مثلاً أو على مناهج تفسير النصوص أو على معنى الإجماع ومداه وحججه أو على مشروعية القياس ومعياره أو على المصلحة تعريفها ومداه واعتبارها أو على غير ذلك من وجوه بيان الأحكام أو القواعد الجامعة للأحكام .

أما أن علم الأصول ينطوى على مقولات خالدة فذلك أمر قد يجوز على قارئ الأصول الذى يرى مسالك الاستدلال النقلى والعقلى عليها فينسبها إلى أدلتها في الشرع والعقل ويتوهم أنها أزلية عقلية مطلقة .

والحق أن التبصر في مقالات الأصوليين وفي تطورها واختلافها يؤمى إلى وجهين في التعلق . الاستنتاج من أدلة الشرع وأحكامه وهو الأصل الأعلى والاستنباط من بيئة الواقع - وهو الأصل الأدنى . وليس الدين إلا محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الطرفى القائم فى الأرض ، فالمثال والواقع ينطويان على مفارقة هي صميم الابتلاء . والتدين هو محاولة توحيدهما حتى تدار الحياة بصروفها المتقلبة بوجه يلتزم الحق الواحد فى كل حال . فالمحاولات تتقلب مع تقلب الظروف والابتلاءات ، وصور التدين بسبب هذا العنصر قد تتقلب لتضمن ثبات جوهر التدين .

فعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التى نشأ فيها أو التى تكاملت فيها

أبنيته وصياغاته الأخيرة ، ولذلك تلبس بمفاهيم المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله ومصطلحاته - أدوات للوضوح والاستقامة . ومن ذلك غدا علما نظريا مجرداً يصلح للتأمل ولكنه جاء عقيماً منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً . هكذا كان مصيره في التاريخ لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقهاء بل يبس الفقهاء وتحجر من بعده إلا في أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولي . ولا يمكن أن تغشانا الغارة الفكرية الغربية . بخيرها وشرها ومساهجها المنطقية الوضعية والنسبية والتجريبية دون أن تبدل المعطيات الفكرية الأساسية التي أثمرت الفقهاء الأصولي القديم . فكما سخر سلفنا الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه يمكن أن نسخر الثقافة العلمية الحديثة راجين أن نجتنب زللها ونوافي الحكمة فيها .

والأصول القديمة كذلك إنما خاطبت - ولو دون تصريح - الواقع المادي والحضري والإطار الاجتماعي والسياسي الراهن ، وتأثرت به بغير ريب . فبروز المصالح العامة مثلاً أشبه بالمجتمعات الحضرية الكثيفة التي تشترك على المرافق وتلتحم بعلاقات صحية وعلمية وسلوكية ، وكلما تطور المجتمع في ذلك الاتجاه ظهر ما كان ضئيل الطروء والاعتبار من المصلحة . ودور الشورى العامة والسلطان في نظام الأحكام أشبه بمجتمع محدود وثيق أو بمجتمع واسع الأرجاء لكنه موصول

بأسباب النقل والاتصال العام . ولذلك قد يتطور النظر في الشورى والسلطان من الاعتبار إلى الإهمال ثم إلى الاعتبار - وهكذا كان الأمر في عهد الصحابة ثم في عهد نضوج فقه الأصول ثم في العهد الحاضر .

ومهما يكن فإن تراكم التجارب التاريخية في التعبير والتفكير يُنشئ دواعي التجديد . ففي التاريخ امتحان لجدوى المفاهيم الأصولية وأثرها وفي مضائره حكم على كونها - مهما اجتهد النظر فيها استقبالا - ذرائع لمقاصد الدين أو لمقاصد في حساب الدين . فالنظر الراجع يستفيد بدليل المال ويقضى للتاريخ أو عليه ، ويحكم على بعض المواقف الأصولية - أن قد زادتنا فقهاً أو تلبداً . أن قد مكنت حكم الدين أو ضيعته ثم إن اللغة أيضاً عرضة للتطور وقد يجنح بها الاصطلاح نحو الضيق أو السعة وقد ينزلها على وجوه جديدة من المعنى حتى توشك أن تنقطع عن معاني اللغة عند التنزيل أو تجانب مصطلح القرآن والسنة أو تتطور وتتبدل فتعيق التفاهم عبر الأجيال . ولربما كان كثير من الخلاف في أمر الدين مرده إلى مشكلات الاصطلاح اللغوي وتطورات معاني الكلمة وظلالها وإيجاءاتها عبر القرون . وكل نهضة جديدة قد يكون في توقانها إلى الأصول الأولى ثوبة أيضاً بالكلمات إلى معانيها الأصلية ، وقد يكون في تأثرها بالاستعمال الدارج للغة وفي مقارنات اللغات والترجمة ما يدعوها إلى

اصطلاح غير التقليدى .

هكذا قد يكون تبويب مسائل الأصول أو ترتيبها - من حيث هو فن نظرى مصوب لأغراض فى الواقع العلمى والعملى ، واصطلاحات الأصول من حيث هى وسائل تعبير يقصد بها التأهيل والتذكير بالشرع وبالتاريخ أو البيان والشرح والبلاغ للمخاطبين . قد يكون ذلك كله موضعاً لتطور وتجديد .

إن بعض أطروحات علم الأصول أو منهج الفقه والتشريع الإسلامى التقليدى وبعض مصطلحاته لا تشفى حاجات النهضة الفقهية ولا تناسب البيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة ولا تلبى دواعى اتخاذ المنهج كما تقدم ذكرها . فلا مشاحة فى ثبوت القرآن وحجيته ولا فى حجية السنة بل لا تثور مشكلات ذات بال اليوم فى رواياتها ولا فى روايات اللغة ولا ينفك منهج التفقه فى أى زمان عن الاعتبار بالأمثال فى تأصيل الأحكام وبالمصالح فى تنزيلها ، كما لا ينفك منهج التشريع عن لزوم سنة المسلمين وإجماعهم وأمرهم العام . ولكن منهج تفسير النصوص وتفصيل المعانى وتصريف الأحكام ، وتحقيق الوقائع وتقويمها وتنزيل الأحكام عليها ، ومسالك القياس والتمثيل والاعتبار ، وتحرير مقاصد الدين وذرائع الصلاح والفساد فى الطبيعة والمجتمع ، وطرائق تعبئة رأى العام بالتناصح والشورى ، وصور التعبير عن الإرادة العامة الرشيدة بالإجماع والعرف ،

وأشكال سلطان الجماعة ونظامها إمارة وقضاء - كل ذلك أمور متجددة .

فظروف الواقع وصروف الزمن لا تحاصر علم أصول الأحكام أبداً ولا تتجاوزه بوجه مطلق لأنه مؤسس على عناصر ثابتة من شرع الله الخالد ، ولكن تلك الظروف والصروف فى حولانها تنال منه بوجه ما لأنه ينطوى على عناصر كسب بشرى ينحصر فى نسبية الظروف وينفعل بطرء الحادثات .

فمن الثابت فى أصول الشرع ، ومن ذى القيمة الباقية من علم أصول الفقه ونظام الأحكام التاريخى ، ومن مادة الاجتهادات الأصولية المتطورة التى صدرت بأثر البيئات التاريخية المتعاقبة من أجل الوفاء بمقتضى منهج فهم الدين فيها ، ثم من مدد الثقافة العصرية ومن عطاء التجربة الاجتماعية الراهنة ، ومن طبيعة الحاجات الحاضرة لفقه الدين وتمكينه فى الواقع : من كل ذلك يلزم أن يصاغ المنهج الأصولى الجديد لتنظيم الثورة الاجتهادية حتى لا تضل أو تتشتت أو ترتبك .

(ثانياً)

« نحو منهجية توحيدية اشتغالاً واعتدالاً »

١ - التوحيد :

التوحيد هو الموقف الدينى القويم الذى يجمع مفارقات الحياة ويسوى اختلالاتها

والإشراك هو التورط في التناقض والمشاكسة . فمن توحيد الله تصبح الحياة كلها منهجاً موحداً لعبادته ويكمن الابتلاء في أن ظروف الحياة تتجه بالإنسان نحو الشتات فالغيب والمشهود والباطن والظاهر في وجوه الوجود تبدو متفارقة ، والعاجل والآجل والنظام والحرية والعام والخاص في صور الحياة تبدو متناقضة ، والتجريد والتجريب والوحي والنقل والعقل في مصادر النظر تبدو متناسخة ، وكل شهوة أو هم من هموم الدنيا يطغى حتى يكاد يحتكر بالإنسان دون سواه وكل مفهوم أو تصور من المعقولات يزين حتى يكاد ينخسف ما سواه . تلك كلها ضروب ابتلاء للإنسان أيشارك فتجاذبه المتباينات أم يوحد شتات الهموم والخواطر فيستقر ويطمئن ١٩

فالمنهجية الفقهية أو التشريعية الإسلامية منهجية توحيدية قوامها أولاً الشمول والإحاطة بأبعاد الوجود الكوني ، وبالبشر أجمعين ، وبالأمة قاطبة ثم بالحياة بشتى جوانبها ووجوهاً أولها وآخرها ، ظاهرها وباطنها ، ما اتصل منها بشأن السلطان والجماعة أو ما لم يعن إلا خويصة النفس .

وقوام المنهجية الإسلامية ثانياً العدل والاستقامة والقصد والتوازن بلا إفراط أو غلو أو شطط في الاستقطاب بين الفرد والمجتمع أو المجتمع والسلطان . وبين الإجمال والتفصيل أو التنظير والتطبيق أو القطعية أو المرانة ، وبين الظاهر والباطن أو الغيب والشهادة أو الوحي والعقل وبين

الطلاقة والنظام أو الشكل والجوهر ونحو ذلك مما يبدو متبايناً في نظر الإنسان ومما يهدد بأن يفرق حياته ويشققها .

٢ - الشمول في مدى الأحكام وصورها :

ما دام الأصل في الحياة هو التوحيد فالأصل والمنهج في الأحكام أن تغطي جوانب الحياة كافة ، وتحيط التكاليف بالإنسان حيثما كان ، وتتجلى من خلال كل الصور ، وتقع بشتى درجات الإلزام ، وتكتنف بكل أنواع الجزاءات . لكن هذا الأصل ما روعى حق رعايته في تاريخ المنهج الفقهي الإسلامي ، إذ جنح النظام الفقهي نحو التركيز على خصوصية الأحكام ، بينما ضيع الأصل تماماً في النظم الوضعية فأصبح شأن القوانين هو الحياة العامة ليس إلا . ومن جانب آخر تمايزت في النظم الوضعية التكاليف ذات الجزاءات المعنوية والغيبية وذات درجات الالتزام المرنة فسميت هذه أخلاقاً على هامش من الحياة ، أما القانون القطعي الإلزام المحدود المدى ذو الجزاءات المباشرة فقد احتاز متن نظام الحياة .

(أ) المدونات التشريعية الرسمية والفقه الخاص :

لقد أصابت المجتمع المسلم قديماً علل في تدينه مردها إلى ضعف الإيمان الذي يهدى ويدفع لتحري الحق أو إلى شدة فتنة الواقع الذي يطرح الحقيقة ويبتلى المؤمن أن يوحد الحقيقة والحق . وتجلت هذه العلل أولاً في الحياة السياسية والمفتونة عن نيات الإيمان

وضوابط الشرع ، ثم تجلى ذلك في تباعد
فقه الدين عن ذلك المجال ، ثم طبع ذلك
منهجية التفقه فغدت أصول الفقه أنسب
للفتاوى الفرعية في شئون الإنسان والحياة
الخاصة وأقل مناسبة للأحكام العامة التي
تصلح المجتمع ويبسطها السلطان . هكذا
غاب دور أولى الأمر وغابت الشورى
وأهملت المصلحة وعرفت مسالك الفقه
تعريفاً ضيقاً لتصدر عنها أحكام فرعية
قطعية لأنها تصدر في حق فرد غالباً وتصدر
عن فقيه فرد يخشى في رأيه الزلل .

أما مجتمعات المسلمين اليوم فلا تقتصر
مصيبتها على كونها أخضعت لنظام
الأحكام الوضعية فكفرت ببعض الكتاب
وظلمت في علاقاتها وفسقت عن أصالتها ،
بل وضعت عليها الأحكام بمنهجية غريبة
حديثه قوامها التشريع الرسمي السلطاني لأن
ذلك المنهج أنسب في بسط الأحكام
المقطوعة من جذور الثقافة الفقهية وفي
فرض توجه غريب على المجتمع من قبل
السلطة المتمكنة . ولأن الغرب قد تطور
بمنهجية القانون من النظام الفقهي العرفي
أيام جموده القديم إلى النظام التدويني
الرسمي بعد التطورات المادية التي وحدثت
الحياة الاجتماعية وأعلت دور السلطان
وكلمته .

وكثافة التشريع السلطاني من ثم له
دواع من ضرورات الواقع المادي وله دواع
من القيم والنظم الكلية السياسية
والحضارية . ولربما يحتاج المسلمون في
ظروف الانتقال من حال الانحطاط

المشوب بالجاهلية والاعترا ب إلى حال
الإصلاح والتقدم الإسلامي أن يخططوا
مسيرهم والا يكلوه للتطور الفقهي البطيء
العفوى لأنه أمر تغيير واسع وناجز يناسبه
التخطيط والتدوين حتى تتمكن نظم
التدين وتستدرك أحوال التخلف وتستقر
حركة المسلمين فتوازن فيها أدوار التشريع
الرسمي القطعي وأدوار الفقه والقضاء في
تطوير الأحكام وتتحد التشريعات
والمسنونات الرسمية مع البيئة الفقهية إذ
لا تصدر إلا من مادة الفقه ولا تسرى
إلا والفقه يغزوها ويكيفها . ويرجى في
حال الاستقرار المتوازن أن يكون التعويل
الأكبر على الفقه لأنه أشبه بنظام ديني
موصول في حيثياته ودقائقه بعقائد الأمة
وأخلاقها ، مؤسس على وحي الوجدان
المؤمن قبل أن يؤسس على أمر السلطان ،
منسوب إلى المجتمع تلقاءً وعرفاً قبل أن
ينسب إلى سلطان ذلك المجتمع .

وليمهد الوضع لذلك المثال المتوازن لا بد
من أن يضطلع السلطان بدوره في تقرير
الأحكام وضعاً كما يضطلع الفقه والقضاء
بدوره في تحريرها اجتهاداً لأول عهد التوبة
إلى الشريعة ولا بد في منهجية الفقه
والتشريع أن يراعى التوازن الذي يمكن من
أداء هذا الدور وذاك . .

(ب) العقيدة والأخلاق والقانون :

الجنوح الآخر في فقهن المتأخر أنه اتجه
من واقع التخصص والشرح الفني إلى أن
يستقل بفقه العمل عن فقه العقيدة .

فتبدلت المصطلحات التوحيدية الشاملة مثل « الشريعة والفقه » إلى مصطلحات للعمليات لا للعقائد ، وجردت الأحكام العملية من أبعادها الاعتقادية - من حيثياتها ومقاصدها ودوافعها الواعظة . لكن هذا الجنوح لم يبلغ ما بلغ الأمر في النظم الوضعية التي أدت آفة العلمانية اللادينية المستشرية فيها إلى أن يتباعد أيضاً ما بين القانون والأخلاق والتدين . فما كان متصلاً بالبينات ، وما كان جزأه غيبياً ، وما كان يعنى الإنسان ولو في خلوته وخاصته ، وما كان التكليف فيه ندباً أو كراهة ، وما كانت البيئة فيه والعقوبة موكولة إلى ضغوط المجتمع المازنة ، وما كان جزأه المكافأة والأجر لا العقوبة البدنية والمالية غرضاً أو تعويضاً - كل ذلك أخلاق .

إن المثال الإسلامى - كما تجسد أو كاد في عهود راشدة . أن يكون كل ذلك موحداً وأن يكون نظام الأحكام وضوابط السلوك شاملاً . وقد تدعو حاجات الشرح والعمل أن يكون لكل علم ذرو اختصاص يعمقون مباحثه أو أن يميز بين التكاليف التعبدية والأخلاقية والقضائية ، وأن نكيف مناهج التعبير والتطبيق شيئاً ما دون أن يؤدي ذلك إلى فصل كامل - يكون فيه مثلاً للقانون كليات ومعاهد تعليم لا يتطرق فيها أحد لغيره ، وله رجال يشكلون مهنة تحسن فيها ولا تعنى بما وراءه وله منهج أصول ومصادر ومصطلح منفصل . ذلك وضع أقرب نسباً للعلمانية

وأبعد عن الشريعة وإن كنا نلاحظه في واقعنا الإسلامى أحياناً وخلاصة القول في منهج الإسلام أن تكون أحكام التكليف موحدة لا مفرقة وإن جاءت مميزة حسب صورها ووقوعها وآثارها ، وأن يكون المنهج الأصولى ، والتناول العلمى لها موحداً أيضاً كما كان عليه الأمر في الصدر الأول وذلك لا يحول دون تطويرها وتكييفها نظراً بل هو ضرورة نظرية لذلك ولا يربك تطبيقها بتميز بل يضمن اتساقها وتناصراها وقوة وقعها المشترك على المجتمع مما لا يتأتى لمجتمع قد تتناقض وتتناسخ فيه ضوابط السلوك لأنها منذ انفصلت تطورت في اتجاهات شتى . والتوحيد الذى ندعو إليه هو حكم قيمى يقتضيه الدين نقضاً للعلمانية وهو أيضاً منهج علمى يقتضيه نظام الدين نقضاً للغلو التخصصى والمهنى للقانون الوضعى الحديث .

٣ - الشمول في المصادر الوضعية :

إذا كانت الشريعة - كتاباً وسنة - هى الأصل الأول أو أصل الأصول للأحكام لا يوازها مصدر آخر بحكم عقيدة التوحيد ، فإنها الأم التى تترتب عليها أصول أخرى - نسميها أصولاً لأنها كليات تصدر عنها أحكام ولكنها فروع بالإضافة إلى الشريعة . ولربما يجوز أن نسميها أصولاً وضعية لأنها مما تتواضع عليه الناس مهتدين بالشريعة دون خلط مع مصطلح الوضعية الذى يطلق على من يقتصر على وضع البشر . والمبدأ في

الأصول الوضعية الإسلامية أن تكون شاملة لكل واحد من الأمة فيها نصيب بل أن تكون إنسانية لكل بشر فيها نصيب - ما دامت بالطبع محكومة بالأصل الشرعى الأم .

(أ) الصفوية والشعبية :

لا مكان في الإسلام لطبقة مغلقة بنظام رسمى أو واقعى تحتكر الأحكام أو سلطة إصدارها ملزمة على الآخرين . ولكن كان الذين يعلمون في الإسلام لا يساوون الذين لا يعلمون ، وكان العلم كسبا تتفاوت فيه حظوظ الناس حسب جدهم ووسعهم العقلى وقدرهم من الظروف المواتية ، إلا أن المسلمين أمة هدفها التساوى والتكافل في كل شيء فمن كسب مالا اتجه نحو إنفاقه لا كنزه ، ومن كسب ولاية شارك الناس فيها بالشورى ، ومن كسب علماً وجب أن يبلغه ولا يكتمه . وقد تميز العالم عن الذى دونه ولكن الكسب العلمى في الإسلام ينبغى أن يكون درجات بغير فارق طبقى ، فكل مسلم عالم بشيء نوعاً ودرجة وفوق كل ذى علم عليم يتفاعلون ويتبادلون . وكذلك واجب التدبر والتفكر في الدين خطاب شامل لكل مسلم كسبه من ذلك وعليه أن يجتهد اجتهاده وأن يتفاعل مع إخوانه من دونه ومن فوقه تناصباً .

فالعلم والاجتهاد حركة مجتمع مهما برزت أعلام يؤهلهم كسبهم لقيادة التفكير أو التعبير عن الكسب العام .

لكن الفقه التقليدى المتأخر جعل الاجتهاد درجة رقى بها حتى جاوزت الإمكان وجعل الفقه اختصاص طبقة - ولم يترك لسائر الأمة إلا التلقى . وكان ذلك شأن الفقه الوضعى ، فأهله مستعدون بفسوخ تعاليم الكهنوت والكنيسة المحتكرة لأن يجعلوا القانون سراً يثور القانونيون إذا أراد مصلح أن يبسطه ويدبونه ويوضحه . وكما اقتضت شورى المسلمين التى قررتها الآيات على حوار محصور بين العلماء واقتصر الإجماع الذى نسبته الأحاديث إلى الأمة على إجماع العلماء ، بل المجتهدين - كذلك اقتصر القانون في الغرب على أهل مهنته فناً وعلى الطبقات المحتكمة في الناس وضعاً وأمراً .

والنظام الأمثل اليوم أن نرد إلى المصطلحات الإسلامية « العلم » ، « الفقه » ، « الاجتهاد » ، « الشورى » و « الإجماع » شعبيتها وأن نعترف بالتفاوت والتناصح والتذاكر مع اعترافنا بضرورة الاتحاد بين المسلمين في صياغة الأحكام التى يقتضها الشرع في واقعهم . فمنهج التفقه اشتراك بين المسلمين كل بما عنده من علم ومنهج التشريع تشاور وإجماع وإن كان الاقتراح المبادر ممن هم أعلم بقيم المسلمين وواقعهم ، ما دام الأمر مشتركاً عليه واعتماده مجمعاً عليه . فلا صفوية ولا غوغائية ولا عزلة للفقهاء . ولا ارتجال في إجراءات التشريع يجعلها عرضة للجهل والهوى والرأى الفطير .

(ب) الأصالة والعالمية :

إن الوحي موصول بالفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها فالمؤمنون بالوحي قد زكوا تلك الفطرة وهدوها إلى متوخاها واستعدادها الأكمل ، والذين لم يؤمنوا بالإسلام لا تنفك عنهم الفطرة مهما كانت فطيرة لم تتطور أو كان ما توحى به غائماً لم يتبلور . وذلك يعنى أن في كسب البشر بعض الحق يمكن أن يتحراه المسلم ويختبره بمعايره ويلتزمه من بعد .

وإن شاء المرء وصل هذا بمفهوم « شرع من قبلنا » أو مفهوم « الاستصحاب » لما جرت به السنن الاجتماعية لكونه معروفاً أو ما لاح للعقل البشرى بكونه عدلاً وقسطاً . والأصالة هو . أن يمتحن الوارد علينا من خارج الملة في ذلك وأن تؤسس بفطرتنا المهدية ما نخاطب به العالم على صعيد مشترك من الإنسانية . ولكنها طائفة مغلقة إذا انغلقتنا على أنفسنا وتاريخنا الذاتي .

وكما انفتح المسلمون على الثقافة العالمية بمنهج للمعرفة شامل فسخروا علم اليونان في شرح أحكام العقيدة (ماذا) وأحكام العمل (الفقه) ، يمكن أن ننفتح واثقين من أن الخير الذي نصيبه هو من فطرة الله مطمئنين إلى أن الشر الذي نجبه يمكن عزله بمعايير الأصالة الشرعية . وما ينطبق على منهج الفقه ينطبق على منهج التشريع يمكن أن نستفيد من تجارب البشرية وأعرافها في توخي العدالة والقسط

وفي وسائل بلوغ المقاصد ، وما أظن إلا أن المسلمين قديماً قد فعلوا ذلك لحد ما ، وإن كنا لا نسلم بمقالات المستشرقين في ذلك . ومهما كان من الأمر فالعالم اليوم موصول والأنماط الاجتماعية تتقابل من قريب والفقهاء المقارن لا بد أن يدخل في منهجنا الفقهي نؤصل مدخله ونضبطه بتكييف كمفهوم الاستصحاب أو غير ذلك .

٤ - الشمول في مسالك النظر للأحكام :

التدين كما قدمنا كسب البشر في محاولة التوحيد الدائبة بين المثال أو الحق المطلق الثابت من جانب والواقع أو الطرف النسبي المتحول من جانب آخر . وهذه النظرة التوحيدية تؤدي في صعيد نظر المتدين إلى توحيد وموازنة بين نظره المتجرد نحو الحق وتجربته المدركة للواقع وبين الصور والأشكال المختلفة التي يوحد بهما أمره والمقاصد الجوهرية الواحدة التي يتوخاها . ويقتضيه التوحيد أيضاً أن يوازن بين الإجمال الذي يصف معالم سيرته نحو القبلة والتفريع الذي يصف خطواته على الطريق وبين القطعية التي تضمن الثبات على الطريق والمرونة التي تضمن ذلك الثبات مهما تعرضت الشكوك وتكيفت الأرضية .

(أ) التجريد والواقع :

تتجه المعارف من مرحلة الإدراك الساذج للحقائق والجزئيات والوقائع الناشئة عن واقع الحياة إلى أن يتناولها

العلماء بعد الاستقراء بالتعميم والتنظير
تجرداً من الواقع الفعلي فقد ينبىء التنظير
الزائد في الفقه عن رقي فني يحيل الأحكام
إلى نظام ويوغل في تحليل علاقاتها النظرية
حتى تصبح علماً محكماً . وقد يستغنى
الناظر من بعد عن ملاحظة الواقع بل يمضي
من منطق تحليلاته خيالا بالفرضيات
والتقديرات ، ويرتب علمه على غير ما
يقتضى وظيفة الأحكام في الحياة بل على
تبويات فنية مناسبة في التحليل والنظر
والشرح ويفصلها لا من حيث علاقاتها في
النموذج الحي بل حسب أوصافها في منطق
نظام الأحكام وسياقاته وينظم بيسر التعليم
والشرح .

وقد نلاحظ في الفقه الإسلامي في
صوره التقليدية الأخيرة كثيراً من هذا
التجريد النظري والتطوير الفني ولا شك
أن عوامل أخرى قد أسهمت في ذلك فوق
ما سبق منها بعض تجاف بين الدين الفعلي
الصادق وبين قوالب الأحكام النظرية
الموروثة ، ومنها تعرض الفقه للمنطق
الصوري التجريدي الذي جعل منهجه
ومباحثه وقضاياها مكيفية حسب طبيعة
ذلك المنطق . ولكن مثل هذا الجنوح
النظري طرأ على كثير من القوانين الغريبة
حيث غلت بعض المدارس التحليلية
للقانون في إحالته إلى منطق صارم متجرد
أو إلى تبويات ميكانيكية فنية .

لكن الحياة هي مادة أحكام السلوك
البشرى ومنها غذاؤها ، فأبما قطيعة بين
الفقه والواقع لا تكون إلا على حساب ثراء

الفقه وجدواه ، لا سيما بالنظر إلى فقه
ديني لا ينفصل عن الواقع النفسي لاطرافه
البشرية والواقع الاجتماعي لحديثه وآثاره ،
لأنه موصول بالعقيدة والآخرة والأزل
وبكل نظم الحياة ومغازيها . وقد استدرك
الغريون أمر القانون ففهم فآثروه
بالدراسات الاجتماعية وتأسست مدارس
غنية بالفكر تستعمل منهج العلوم الاجتماعية
لتوخي المصالح والمفاسد وذرائعها
وموازناتها :

وإذا قلنا أكثر من مرة إن الدين توحيد
الواقع والمثال ، وحيث إن الشرع جاء على
هذا المنهاج ينزل القرآن منجماً على
الأحداث ويصوب الرسول ﷺ وصاياه
نحوها ويقوم الدين كله نموذجاً تتحد فيه
النصوص والحياة لا كتاب نصوص مجردة
مثل مدونات القانون - حيث كان ذلك
كذلك ، فلا بد من توازن في منهج فهم
الفقيه للنصوص : يوحدها إلى واقعها عند
التنزيل ولا يلتبس معناها في المدلول
اللغوي والسياق النحوي وحده بل في
السياق الظرفي والنفسي في سبب النزول
المعين بل في أحوال الواقع بأسره حين
النزول وفي ظلال اللغة ووقعها النفسي على
أهل الخطاب ، ثم يحاول اعتباراً وقياساً أن
ينزلها على الواقع الحديث ليحكم فيها بما
يحقق عين المغزى الأول للأحكام في
النفوس والمجتمع والكون - فهو يجمع كل
وسائل الفقه استقراء لقضايا الشرع
واستخلاصاً لمقاصده ثم استقراء وتفهماً
للوواقع واستنتاجاً للأحكام المناسبة له من

الشرع . فالفقيه لا يتورط بمنهجه في التحليل النظري الذي يتغلق بألفاظ النصوص ولا في الوضعية الذرائعية التي تخلد إلى الواقع ، لأنه يريد أن ينزل المثال على الواقع ويضبط الواقع على حكم المثال .

والأمر يقتضى الفقيه علماً واسعاً بتاريخ النصوص أو البيئة التي كانت موضوع الخطاب المباشر لنصوص الشرع - وتلك ثقافة كان يتمكن منها الفقهاء من علمهم بالآثار واللغة وإن كان بعضهم لا يعنى بعد اللفظ بالسياق لا الكلامي ولا التاريخي . لكن مباشرة فقه الأحكام والتشريع يقتضى أيضاً علماً بالواقع الحديث - واقع النفوس والمجتمع والمادة والكون . ولذلك ينبغي أن يحصل الفقيه ثقافة بالعلوم النفسية والاجتماعية والطبيعية بقدر يمكنه من تنزيل الأحكام بوعى . إذاً يقتضى الأمر أن يتوافر على نظام الأحكام فقهاء بالمعنى القرآني الشامل : فقه النصوص والقيم وفقه الظروف والواقع . فأما أن يوحد ويجمع العالم كل الثقافة أو يتناصر على الأمر محصلون لهذه الثقافة وتلك ويكون كل طرف مهيماً لأن يتفهم العلم كله كما هو في الدين : علم الشرع المنقول وعلم الطبع المعقول .

وعندنا مناهج لعلوم النقل كعلم الرواية وعلم اللغة فقهاً ونحواً وصرفاً وبلاغة وقد حدث علوم في ضبط التاريخ وفي أبعاد اللغة التعبيرية والنفسية والاجتماعية وفي أحوال النفس البشرية وسنن المجتمعات في

معاملاتها وسياستها - وكل ذلك ثقافة لازمة لتكامل منهج الأحكام .

ولربما يقترح المرء أن نميز ونوحد في منهج الأحكام بين أصول بيان تتجلى بها الأحكام تفسيراً للنصوص واستنباطاً منها بوجه بعيد أو قريب وإجمالى أو تفصيلي ، وأصول تكليف تنزل بها الأحكام في صور ملزمة ذات حجة عملية ، وأصول مادية هى فى الحقيقة علوم لغة ونفس ومجتمع وطبيعة متصلة بالسلوك الذى تنظمه الأحكام .

(ب) الظاهر والباطن :

الأصل كما قدمنا أن يخاطب الدين بتكاليفه الظاهر والباطن محيطاً بكل أبعاد الإنسان وسلوكه ولكن القوانين الوضعية قد تجافت عن الدين وقنعت بالظاهر تعول على العلاقات الظاهرة العامة التى يمكن الإحاطة بتنظيمها عملياً ومتابعة سيرها بالبيانات والجزاءات . ولا تبالى القوانين بالنيات والدوافع والمقاصد إلا المباشر منها الذى يمكن إثباته .

وقد قدمنا كيف بُعد فقه الأعمال عن فقه العقيدة واحتكر الأول كلمة « فقه » وأوغل فى الشكلية واللفظية ، وكيف انفصل عن قيم الأخلاق لا سيما التصوف الذى صوب همه إلى أحوال الباطن وتنظيمها ، حتى حدثت أحياناً مفارقات ومناظرات بين أهل الباطن والظاهر وحتى غلا بعض الفقهاء بظاهريهم ، وغلا بعض المتصوفة بباطنهم إلى قريب من التناقض ،

ولو لم يبلغ الأمر في الإسلام ما بلغ في النظم الوضعية أو في المسيحية التي غلا فيها الكاثوليك قديماً بالطقوس والأشكال بينما ارتد اللوثريون إلى الباطنية والنيات .

والمنهج القويم هو التوحيد والتوازن بين الظاهر والباطن ، بين حرف النص الحكمي وروحه وبين انضباط المكلف مع ظاهر الأشكال والتزامه بنيات التدين . وهذا المنهج مؤثر في مصطلح الفقه وفي مناهج تعليمه فضلاً عن تأثيره الموضوعي في الأحكام تعويلاً على نظام العلاقات الظاهر وعلى استقامة المكلفين وتربيتهم في ذات الوقت . وبهذا المنهج لن تكون مواقف العقيدة مرهونة بمعادلة لفظ يؤديه المؤمن بحرفه فيحسب أنه استوفى شعاب الإيمان ، ولن تكون العقود مرهونة بأشكال لفظية تضيء الصحة على ما هو باطل وتبطل ما ينعقد صحيحاً ، ولن تكون النيات مصروفاً عنها النظر مطلقاً لصالح استقرار العلاقات وضبطها ولن تكون أحكام الإثبات مرهونة بشكليات إلا ما يتبين به الحق ، وهكذا ..

إن شيئاً من ظاهرة الطقوسية والشكلية والتبليس في نظام الأحكام يحدث تلقاء من جراء التطور الفني الذي يتجه لضبط التعبير عن الأحكام وإحكام تنظيم العلاقات . وفي الفقه الوضعي طرأت تلك الظاهرة كثيراً في التاريخ ، لا سيما في القوانين الإجرائية والإثباتية ، واستدعت انقلاباً فقهياً أحيا تلك الأشكال بالتعويل على النيات وتوخي المقاصد والوظائف .

وتكاد تكون الظاهرة دورة في تاريخ القانون . ولعل بعض ما أصاب الفقه الإسلامي هو من مثلها إلا أن يعتصم المنهج بتوازن لا يختل ولا يستدعي الثورة الإحيائية حيناً بعد حين . لقد كانت محاولات إحياء علوم الدين دورات تجديد وتوحيد ردت العافية للدين وعبرتها في أن يحفظ التوازن ويضبط قبل أن يستفحل الاختلال ويأتي رد الفعل اللازم كبيراً .

(ج) الإجمالية والفروعية :

لا يحيط النظر بفقه الدين ولا يرشد العمل به إلا عن تكامل بين النظر الإجمالي الذي يلحظ المقاصد ويخط المبادئ ويرسم القبلة والنظر الفروعي الذي يبين المعالم ويضبط المضمون . وقد جاءت الشريعة شاملة لأحكام عامة ولأحكام مفصلة وظل الفقه يهتدى بالمفسر والمفصل وبالمبادئ والكليات والقواعد ، حتى جنح أخيراً إلى الولع بالتشعيب والإحصاءات التلقينية . وذلك أن الفقه أخذ يتطور عن فتاوى شخصية من شئون الأفراد وتضاءل هم ولاية الأمر العام بفقه مصالح المسلمين العامة وشئونهم الكفائية . وتكيفت المناهج والأصول لذلك الأمر فنشطت المناهج التفسيرية التي تعول على النصوص المفصلة ومأثورات السوابق والأقضية ولم تتطور مناهج الاستنباط من العموم القرآني والسني وفقه القواعد والمبادئ الذي بدأ مبشراً واعدداً .

إن ضرورة التكامل والتوحيد في المنهج

بين الإجمال والتفصيل تبدو حينما يرى المرء كيف أوغل التبعضيون والفرعيون - يملهم منطق تحليلي من أرسطو ومنهج وضعي تجريبي حديث - حتى أحوال الدين إلى مثل جزئيات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشرع ولئن لم تضر كثيراً في عهود التسليم المطمئن إلا أن تحرم المتدينين من إبعاد النيات الكبيرة فإنها في عهد الريب وزلزلة الإيمان تجعل المسلم أكثر تعرضاً للفتنة ثم إن المنهج التقطيعي يؤدي في الأحكام إلى نتائج خاطئة ولربما يتخذ ذو الهوى لتعطيل الدين مع التظاهر بالتزام حروفه ولربما يغتر به المتدين ويحسب أنه يحسن صنعا ولكنه إذ لا ينظم الفروع في نسق أوسع يفرط بينا يتنطع .

وتتجلى تلك الضرورة من الوجه الآخر إذ نرى كيف أولع البعض بنظام الإسلام العام وبمقاصده بينا فرطوا في التزام الفروع الضابطة وقلصوا الدين حتى رده إلى شعارات عامة مثل « كرامة الإنسان » و« الشورى » و« الحرية » و« العدالة » يضاهون بها كسب الفكر الإنساني الوضعي ويطمسون معالم الإسلام التي تميزه وفروعه التي تضبط تحقيق المقاصد وتضمنه فعلاً .

(د) القطعية والمرونة :

يجنح الفقه دائماً - وقد جنح الفقه الإسلامي أيضاً - نحو الغلو في الضبط والقطعية إما بأثر من تعاقب مجهودات الشرح والتعريف والتوضيح بفعل التطور

الفنى التلقائي لعلم الفقه ، أو بشدة الحرص على ثبات أشكال التصرفات والمعاملات في مجتمع أخذ يبالغ في التورع من الفوضى والحذر من الزيغ والمحافظة والتقليد ، أو بصرامة المنطق الذي يلتزم في تحرير القضايا وتحليلها . ولكن ذلك يضيق السعة ومجال الخيار الذي يمكن من تكييف الأعمال وتطويرها وتنزيلها حسب مقتضيات التعبد وصوره التي تستدعيها أحوال المكلفين المختلفة وظروفهم المتقلبة .

إن الأثر الأخطر لظاهرة الجنوح نحو الضبط في الفقه الإسلامي أنها أصابت منهج الأصول قبل أن تصيب الفروع فالأصل لا يلد فقها إلا إذا كان ينطوى على خصوبة وسعة وهكذا كانت الأصول التي تأخذ عن الكتاب والسنة تأسيساً على معان فهمها تبعد بالمسلم عن الولع الزائد بكثرة السؤال وطلب التفاصيل . ولكنه فرط الالتزام بالمنطق النظري في مجال موصول بالحياة وظروفها التي لا تثبت ولا تنتهي ولا تنحصر أو هو فرط الحذر من فتح ذرائع الهوى والخلاف لا سيما أن نظام الأحكام الإسلامي قد افتقد الأداة الاجتماعية الضابطة لخلاف الرأي - الشورى والإجماع وأمر السلطان - هكذا نجد تطور منهج القياس من سعة إلى تعريفات ضيقة منضبطة تلد جدلاً كثيفاً ولا تلد فقهاً ، ونجد الحملة على الاستحسان - وهو نظر القاضي والفقيه في المسألة التطبيقية المحدودة ببصيرة يركبها طول العهد بحكمة الشريعة ونظامها دون

أن يكون منطق الاستنباط فيها ظاهراً وجهه والتعبير عنه ، ونجد الحملة على المصلحة التي كثفت عليها شرائط القطعية والعموم حتى تعطل استعمالها من كونها من أخطر أصول الفقه في الشؤون العامة وكان يمكن لمفهومها أن يتطور كثيراً لا سيما في مثل عهدنا الراهن - عهد اشتجار أسباب الحياة العامة ومصالحها الكلية وعهد تطور مناهج العلم الاجتماعي الذي يحيط بوجوه المصلحة .

إن الله تعبد عباده المؤمنين أحياناً بالتكاليف القطعية وأحياناً بالتوجيهات الواسعة أو المتشابهة ليلتزمهم بكل الوجوه وكما قدر الله أن يكون ثبات الأحكام قطعياً أو ظنياً فقد قدر أن يكون مدلولها كذلك وفي ذلك ابتلاء لكل فرد أن يكيف تدينه ويجهتد في ذلك حسب وسعه وذوقه وحاله .

فالتوازن بين الأحكام والقطع بغير تنطع والمرونة والسعة بغير استيهام أو تسبب هو المنهج الأوفق الذي إن لم يرع ويراقب قد يختل حسب دورات تطور الفقه فيميل إلى تطرف ليرتد إلى تطرف مقابل وهي ظاهرة يعرفها مؤرخو النظم القانونية جميعاً .

والموازنة بالطبع ليست على نظام جامد بالنسبة إلى مختلف ضروب الأحكام فقد يناسب القطع الأكثر في أحكام المعاملات والشعائر وقد تناسب المرونة الأكثر في أحكام الأخلاق .

٥ - الوحدة والتوازن بين النظام والحرية :

إن منهج الوحدة يتجلى في الخلق وفي الأمر كله . فسنن الله اللازمة في الطبيعة تتسق مع سنن الله التكليفية في الشريعة ولذلك كانت فطرة الإنسان - وجداناً عاطفياً وتفكيراً عقلياً مناسبة للوحي فكل ذلك من الله . وخطاب الله للفرد المعين تكليفاً وحساباً فردياً يتسق مع خطاب الله للجماعة ويتحد تدين المؤمن من حيث هو فذ مع حركة المؤمنين من حيث هم جماعة في معادلة متوازنة . إما بغير الإيمان فالعقل أوهام وأهواء قد تناطح الوحي ، والإنسان كيان شاذ قد يشاكس الطبيعة ، والفرد عزلة وشح قد يخاصم سائر الآخرين في الجماعة . ومن منهج الوحدة يتأسس منهج الفقه والتشريع الإسلامي متوازناً - بل موحداً فيه دور الوحي والعقل والذوق والتجريب ، ودور الفرد الحر والجماعة المنتظمة بتقاليدها المستقرة .

(أ) النقل والعقل :

لما كان العقل من فطرة الله ، وكانت البيئة الطبيعية من خلق الله ، وتنزل الشرع من الله ، فلا معنى لنصب العقل المتأمل في النظرة أو المنفعل ببيئته الكونية في وجه الوحي . وقد أعد الله الإنسان بعقل مناسب لخلق الله وأمره الكوني والتكليفى ، وتنزل الوحي ليخاطب العقل ابتداء وليتفاعل المؤمن بعقله مع النصوص

فهماً وتطبيقاً . ولا مجال بالطبع لخطاب غير العاقل أصلاً فلا شرع ولا تكليف إلا بعقل ، ثم يصبح لكل مكلف أن يتفاعل بعقله مع الوحي المنقول فإذا وقف بوظيفة العقل عند أدنى مراتبها : التلقى والحفظ - كان أقرب إلى أن يكون منهجه نقلياً سماعياً كله ، وإذا أجهد عقله ليتفهم المعنى كان مقتصداً ، وإذا اجتهد تفكيراً وتدبراً كان فقهاً مجتهداً . وخير المناهج هو : ما أحاط بكل العلم المنقول عن الوحي أو المأثور عن سلف إعمال فكرهم في النصوص ، وما تفاعل مع ذلك بكل علم معقول يلوح له من النظر أو من التجريب . فذلك منهج تلاوة للنصوص تتصاعد من اللسان إلى الجنان والوجدان وإلى واقع العمل . ولما كان العقل - بقصور إدراك الإنسان وتلبسه بالشبهات والأهواء - يعتريه النقص فلا بد من أن يتحد مع النص الموحى . لكن النص لا يعطى شيئاً لغير العاقل ولا يعطى إلا قليلاً لمن لم يجتهد ولم يقو أدواته العقلية النظرية والتجريبية ، ومن يأخذ سطحيّاً ظاهراً من المعنى وثقوته أبعاد ينالها المجتهدون كل حسب أدائه ووعائه .

ولقد نهض الفقه الإسلامى لأول الأمر إذ استقبل المسلمون الوحي بأقصى وسعهم من التدبر ونظموا مناهج للفقه يستعين بها المتدبر . ثم خلف خلف يرضى بظواهر النصوص وسطحها في فقه الفروع ويكره استعمال الوظائف العقلية العليا . هكذا ضيق مكان الرأى ، وضبطت

الأصول بما يكبت جولان الخاطر فيها ، وقيدت نظم الأحكام بما يحظر الاجتهاد . وفي ذلك ما يعود إلى الاستغناء بالثروة الموروثة عن الكسب الجديد ، وفيه أثر الانحطاط الحضارى الذى قلص أبعاد الحياة أو جمدها ونفى دواعى تسليط العقل على الجديد الطارئ .

إن التمييز القديم بين أهل الرأى وأهل الحديث في مناهج الأصول لم يكن في واقع الأمر يمثل تبايناً كبيراً . فقد كان من سموا أهل حديث يعتمدون أصولاً للرأى فيها مجال واسع لولا أن يقيتهم الحضرية لم تدعهم إلى ذلك كما دعت بيعة أهل العراق أهلها . ولكن التباين يتجلى بين الأصول الفقهية التى كانت تتخذ فعلاً في عهد الأئمة ، وتلك التى عرقت منهجياً في علم أصول الفقه لما نضج تطوره وتدوينه ، والأصول الفقهية التى يتخذها المتأخرون فعلاً حيث احتجب العقل أو كاد بل احتجب نص الوحي وأصبح النص الحاكم هو متن مصنفات الشراح .

إننا نشهد في العصر الحاضر حالات حياة من القاضى والفقيه من أن يبدو جريئاً على استعمال الرأى أو العقل وميله لأن يبدو ملتزماً بنص القانون ، وهى سمة حتى في الفقه الحديث لا سيما عند القضاة وإن كانوا بالفعل يستعملون رأيهم كثيراً . ولا يضرب ذلك ما دام التشريع الرسمى الذى يصدر عن مداولات الرأى السياسى الحر قد تولى كبر مهمة تطوير القانون . أما في حاضر المسلمين فما يزال الغالب تحكيم

ظاهر النص . وقد اشتط قوم أرادوا أن يستدركوا غياب العقل في فقه الإسلام فأعملوا عقولاً لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص ولم تنفعل بهدى الشريعة أو تشرب روحها ، وعمدوا إلى النصوص التي تصادم أهواءهم وأهواء الذين أضلوهم بغير علم فأولوها تأويلاً بعيداً - إما محاصرة لها في واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل تمنع القياس عليها وتعديتها ، أو تفريغاً من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخلوها علة للأحكام وحكمة تتوخى بأى وسيلة ولو كان في ذلك إلغاء الأصل النصي .

والحاجة اليوم داعية إلى منهج أصولي يوحد الوحي والتأمل والتجربة أو النقل والعقل ويطور أدوات ومسالك في التدبر والاجتهاد تسيخر العقل لعبادة الله ببيان حكمه وتهديه دون أن تسد طريقه .

(ب) الاتباع والابتداع :

لا يتصور نظام للأحكام إلا قوامه السنن المستقرة ، فالأحكام تقاليد وأعراف تضمن استمرار الحياة واتصالها ، واتباع الشرع شرط ثبات على هدى الدين ، ولكن تراث الفقه والأحكام الإسلامية يتضمن أيضاً ما اكتنف الشرع من آراء المسلمين وسننهم الاجتهادية ، وهذا عنصر لا حظ له من العصمة المطلقة . لكن الأمة لا تجتمع على ضلالة ولو كان إجماعها يتجلى عبر التاريخ - وبناء الخلف على السلف ضرورة لتجسيد وحدة الأمة عبر قرونها

المتعاقبة سوى أن هذا الاعتبار الاتباعي للسلف وللتراث مبدأ يوازيه مبدأ الولاء لأصل الشرع . ولا ينبغي لعصر من المسلمين أن يخلو من الاقتداء بالمرسلين في سننهم المجددة للدين المحيية لأصوله النافذة لتراث التدين المصوبة للكسب التاريخي الديني المتجاوزة لركام التراث - عوداً إلى ينابيع الهدى الأصلية حيث تستنبط المعايير لمحاسبة التاريخ الديني وتقويمه والاعتبار به بناء على الرشد فيه واتعاظا بسوى ذلك . وقد جاء المرسلون أحياناً ينسخون ما مضى لا لأنه كان باطلاً بل لأنه كان الحق منسوباً إلى ظرفه وغدا الحق فيما سواه مع حلولان الظروف . أما تجديد النظر في تراث الإسلام فذلك أمر معروف وأما النسخ فقد أحكمت الشريعة بختم الرسالة ولكنها جاءت بنظام أحكام يقبل في بعض جوانبه تصريف الأحكام حسب الأحوال . وذلك كله هو الاجتهاد الذي لا تنقطع دواعيه ما دام التاريخ يتقدم ويطور الله الابتلاءات المقدرة بتغيير الظروف والأحوال ، والذي لا ينبغي أن يضيع لأنه لازم من لوازم التكليف بعبادة الله بأعمال العقل مثل أعمال الجارحة وأفضل العبادة العلم والتدبر ، وأخطر المسئولية ما خوطب به العقل ولأنه ضرورة لواجبات الشريعة في التبين والتناصح والتشاور ، ولأنه مما أمر الله به ورسوله بالنصوص المباشرة الكثيرة المعروفة .

لكن الاجتهاد - كما قدمنا إنما هو حركة في محور الشرع الثابت ، بل هو تقدم على

منهج السلف لا ينقطع عنهم ولا يلغى
سالفهم ولا يقفز فوقهم إلى الأصول بل
يتصل بهم ويستعين بترائهم كما يستعين
بالشورى ويتقوى بالإجماع . ولقد كان
الذين نهلوا من التراث هم أكثر الناس جرأة
على تجاوز التقليد إلى الاجتهاد والاتباع إلى
الابداع ولا أقول الابتداع - على المصطلح
الذى يطلق ذلك على أحداث أمر طريف
منقطع عن الأصل .

إن توازن الاتباع والإبداع والسلف
والخلف والتقليد والاجتهاد أمر يمكن أن
تكلفه المناهج القويمة ولكنه رهن - من
وراء مناهج العلم وأطواره - بأطوار الحياة
ومصير الحضارة . يعز الاجتهاد عند
الانحطاط ويظهر الاستغناء بالتقديم والحذر
من الجديد الذى لا يُطمأن إليه ما دام
الواقع يقبل على ما هو أرذل وأحط دركاً ،
ويتلاشى التقليد مهما تنطع المحافظون إذا
تحركت حياة المسلمين صعبداً واتساعاً لأن
مفاعلات التقدم والتحرر ودواعيه تعم
العلم والعمل . ولا نقول بمحتمية الواقع
التاريخى ، فقد يقاوم المسلمون بإرادتهم
الحرية التحديات التى تتجه بهم إلى
الانحطاط وقد يعكسوا أقدار الانحطاط
المادى بمشيئة تدفع الإيمان المنبعث والعقل
المتيقظ والمجاهدة النشطة وبحول الله وقوته
وتوفيقه الذى يزيد المهتدى هدى ويسره
لليسرى .

فإذا توطدت الصحوه الإسلامية التى
تغشى العالم الإسلامى اليوم فإنها مؤدية
قطعاً إلى الاجتهاد . ولربما يرجع المرء

جانب الطلاقة والحرية من أجل استدراك
فائتات الجمود المتطاوول ومكبلات العقل
المسلم ولربما يحدث هنا وهناك شطط من
ارتداد فعل الحرية بعد طول الانكبات .
ولكن لابد فى آخرة الأمر من عقد الموازنة
الحكيمة بين التقليد والاجتهاد ، حتى
لا تفوتنا جدوى الاستقرار والاستمرار
التاريخى والاعتصام بالأصالة والولاء لتاريخ
الأمة فى سياق الولاء لله ورسوله ، وحتى
ندرك جدوى الحرية والتقدم ونتم واجبنا
الدينى فيما يلينا من ابتلاء عصرى ونلقى
الله بأجر جزيل عن سنة نختص بتأسيسها
ونسنها لمن يخلفنا فى المستقبل .

(ج) . الملهية والحرية :

لا قوام لنظام الأحكام إلا بعموم
حجتها والتزامها وشيوعها فى المجتمع معايير
المعاملة . وقد جبل الإنسان على التقليد
والالتزام بالسنن العرفية توفيراً لطاقته من أن
يضطر إلى اجتهاد فردى فى كل شأن يبتلى
به وتنظيماً لحركة المجتمع حتى يتعارف
الناس ويطمئنوا إلى جريان الحياة على
الأعراف المقررة - وتلك فطرة إنسانية
تجعل الفرد اجتماعياً يؤلف ولا يشذ ويندرج
فى الجماعة التى تناسبه بالرأى أو بالتمط
السلوكى .

ولما كان المسلمون قديماً لا يتحاكمون
إلى سلطان نظامى يقرر عليهم السنن
الحكمية الجامعة - لأنهم لم يثقوا فى بعض
سلاطينهم ليكلوا إليهم أمراً خطيراً يتصل
بالأحكام ، أو لأنهم آثروا العفوية فى

سريان الأعراف الحكمية والمرونة في تعميمها على الأقاليم والبيئات أو لأن السلطان فرط في دوره الواجب من ذلك - لأي سبب كان من ذلك غدت المذاهب تعم قطاعات الأمة بقوة الثقة في الأئمة الذين أسسوها واجتهاد التلاميذ والدعاة الذين نشروها وكان في ذلك توحيد للمسلمين وتنظيم مستقر لحياتهم .

« خاتمة »

إن منهج الأحكام الإسلامية - فقها هو طرائق البيان وتشريعاً هو صور التكليف وعلوماً هي مادة الصياغة - لا بد أن يتجدد اليوم مؤسساً على نصوص الشريعة التي تدل على المناهج في كل ذلك ، ثم مهتدياً بالتراث الأصولي الإسلامي يلقي عليه تاريخ حيثياته وآثاره النظرية والظرية نوراً يهدي إلى تقدير حكيم لمدى قيمته وعبرته الباقية ، ثم مستأنساً بالعلوم المنهجية الإنسانية التي توضح مسالك التعقل المجرد وأدوات التعلم التجريبي الاجتماعي والطبيعي وخاصة بمنهج الفقه والتشريع الوضعي على ضوء من مقارنة أصول هذه العلوم ومسلماتها وأهدافها وآثارها إلى قيم الإسلام وسننه . ولا بد من نظر متجدد في المصطلح الأصولي ، والمفاهيم والقواعد الفقهية ، وطرائق الاستدلال تفسيراً واستنباطاً ، ووسائل التنزيل على الواقع نيات وأخلاقاً وقوانين .

وقد استقل منهج الأحكام أو أصول الفقه عن منهج الكلام وعن منهج التصوف ، وعن منهج الحكمة الطبيعية

لكن الذي ذكرنا من التقليد والجمود أدى إلى غلو في التزام المذهب حتى أصبح الأمر عصبية تكبت حرية الفرد المسلم وتحجب مسئوليته حجاباً طائفيّاً يقطعه عما وراء المذهب من أصول الشرع ومن سائر إخوانه المنغلقيين في المذاهب الأخرى . أما وقد هبت رياح الصحوة تعلو قيمة الحرية ، وتركز الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم أن يكشف مبادراته ويكسب كسبه الخاص ويشارك به في حركة الإسلام ، وقد اتسع الوعي بأبعاد التراث بشتى مذاهبه وبمقارنتها في ضوء الأصول الشرعية والحاجات العصرية ، وقد زاد حرص المسلمين على تجاوز الطائفية التي فرقت الأمة شيعاً فقهية وغير فقهية بينما زاد في العالم الحديث الاتصال والتفاعل بين الأقطار من جراء كثافة وسائل النقل والاتصال الحديثة - من ذلك كله ومن غيره نشأ اتجاه نحو تجاوز المذهبية إلى منهج يكفل الاستقرار والتعارف دون عصبية أو طائفية ويحقق المرونة والحرية دون فوضى أو اضطراب في وحدة المسلمين .

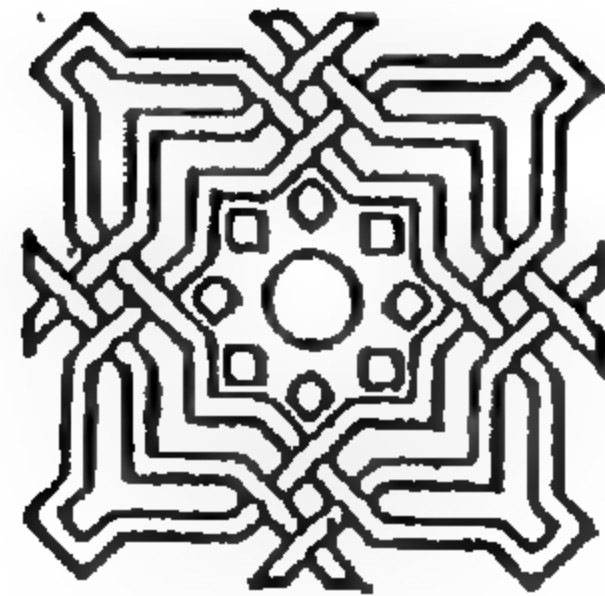
ولكنها جميعاً عولت على قاعدة واحدة من الشرع الموحى والمنطق العقلى والتجربة النفسية والحياتية - مهما ركز كل علم على جانب دون جانب ويمكن اليوم انطلاقاً من نظر متجدد في علم أصول الفقه أن تؤسس منهجية علمية شاملة لكل علوم الدين شرعية منقولة أو طبيعية معقولة وأن نكيف تلك المنهجية بعض تكيف لأغراض العلوم المختلفة دون أن نخرج من القاعدة الواحدة .

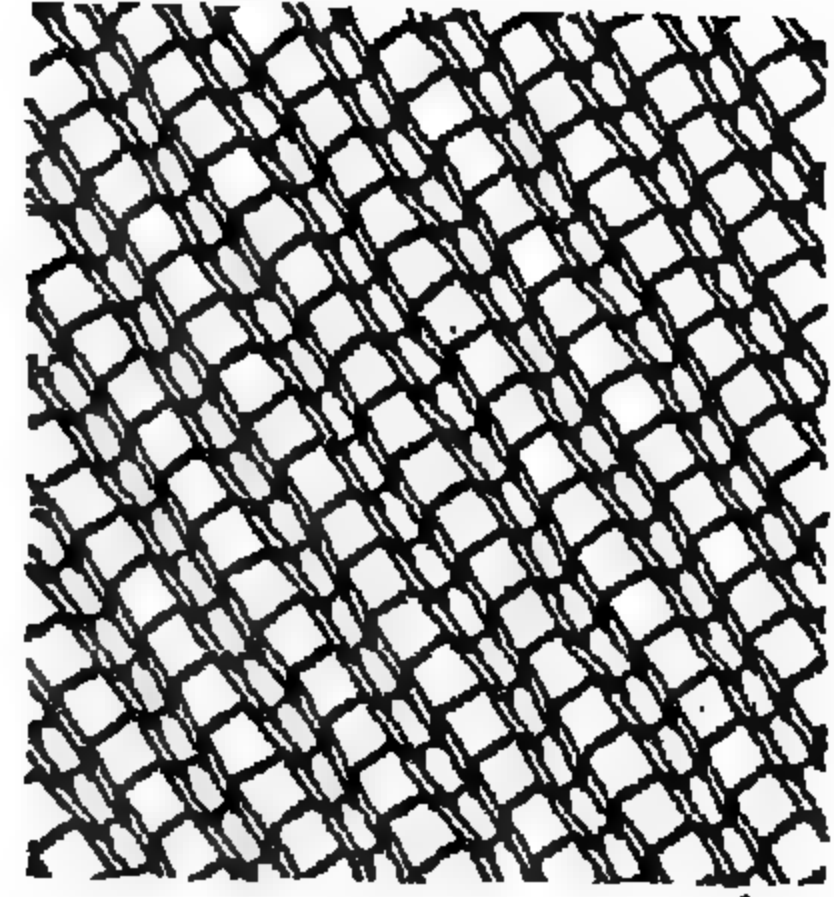
إن التوحيد الذى يتمثل فى الشمول والاعتدال هو مفتاح الحياة الدينية وهو من ثم مفتاح العلم الدينى ، فلا بد من تجلى

المبدأ التوحيدي فى وحدة منهج العلوم قاطبة ثم فى وحدة عناصر المنهجية المختصة بكل علم ، وكما كان الشرك نقيض التوحيد فإن سمات المنهج العلمى الإشاركى تتميز عن المنهج الإسلامى التوحيدي بتجزئتها للحق والحقيقة وغلوها فى اعتبار أو اعتبار مقابل وتناقضها وانقطاع نسقها النظرى والتاريخى .

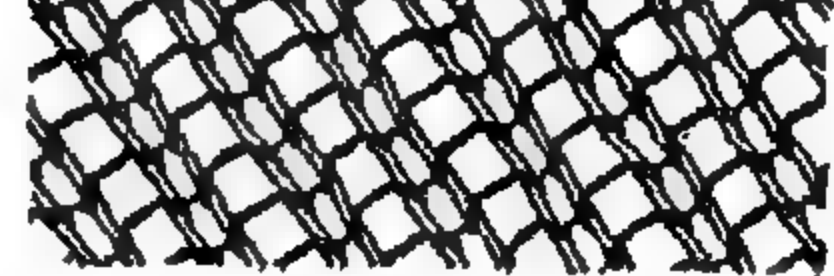
لكن الكلام فى ذلك لا يحيط به الكلام عن منهج الفقه والتشريع وحده ولا المتكلم الذى تقعد به أهليته دون مدى الشمول للعلوم والمعارف إلا أن يتناصر على ذلك علماء المنهجية الإسلامية جميعاً بتوفيق الله .

د . حسن عبد الله دفع الله الترابى





أبحاث



نظريّة المعرفة عند الغزالي

د. عبد الله حسن رزق

مقدمة :

هنالك جوانب خصبة في فكر الغزالي تحتاج إلى الدراسة والبحث . فقد كان موسوعة في كل العلوم ولقد هيا الله لي أن أدرس بعضا من جوانب فكره في التصوف والأخلاق وعلم النفس والتربية وضمنت كتابي : (قضايا التصوف الإسلامي) بعض هذه الدراسات وكان من ضمن ما تعرضت له في فكره الصوفي نظريته في المعرفة . والآن أود أن أتناول هذه النظرية بتفصيل أكثر .

سنوف أتحدث في هذه الدراسة عن آراء الغزالي في إمكانية المعرفة وفي مفهوم اليقين

وفي تعريف المعرفة والعلم وعن رأيه في هل المعرفة فطرية أم مكتسبة . وفي رأيه عن أنواع العلوم وتصنيفها وأهم العلوم وأفضلها وفي توجيهه البحوث والدراسات العلمية حتى تشجع الاتجاه السليم وفي رأيه عن الاتجاهات الفكرية المختلفة ومناهجها وموقفه منها ، ومن مناهجها : وعن منهجه الموصل للمعرفة وعن تبريره لهذا المنهج .

هذه الموضوعات كثيرة ومتشعبة ولذا لن يكون من الممكن التحدث في كل تفاصيلها مع أننا نعتقد أن دراسة قضايا ومشكلات الفلسفة والفكر الإسلامي يجب أن تكون دراسة تفصيلية ودقيقة . كما

أننا نعتقد أنه يجب ألا يكون هدف دراسة الفكر الإسلامى إظهارا لابتكار المسلمين ، فهذه قضية قد تجاوزناها ، ولكن يجب أن يكون تأسيس فكر وفلسفة معاصرة منطلقة من التراث وهذا قد يستدعى مقارنة الفكر الإسلامى بالفكر الغربى المعاصر .

إمكانية المعرفة :

الغزالي كغيره من علماء المسلمين يثبت العلوم والمعارف والحقائق ولكنه - كما هو معروف - مر بمرحلة شك وصفها في كتابه « المنقذ من الضلال »^(١) . فكان بداية شكه أن شك في المعارف التى اكتسبها بالتقليد ثم تطور شكه في المعارف الحسية . ولم يقف شكه عند هذا الحد بل شك في المعارف العقلية . ثم زال الشك ولكن لم يزل عن طريق البرهان العقلى بل ييقن قذفه الله في قلبه . فعادت إليه المعارف الحسية والعقلية وعاد تصديقه واعتقاده فيها . ولكن الغزالي استعمل حججا عقلية ضد موقف السفسطائيين المنكرين للعلوم والمعارف ، وللحقائق . فقد أورد ، خججهم : حجة خطأ الحواس وحجة خطأ العقل وحجة اختلاف الناس وحجة تكافؤ الأدلة^(٢) . فقال الخطأ أنواع : خطأ بسيط يسهل إزالته وهو خطأ عارض لا يدوم ولا يشكل خطرا لأنه عندما يتبين الخطأ وتعلم الحقيقة يدعن لها المخطيء دون إشكال (كأن يجمع الإنسان أعدادا فيخطيء في الجمع أو يخرج نسبة مئوية ولا يعلم كيف تخرج فيبين له

الصواب فيدعن له) والخطأ قد يكون بسبب فساد المزاج - العقل - وسببه تكرار تأثير النظريات الخاطئة على العقل وفى هذه الحالة يخطيء الإنسان في الضروريات الحسية والعقلية ولم يبين الغزالي كيف يمكن إزالة سبب هذا الخطأ ولعله يعتقد أنه مرض لا يزال بحجة أو محاولة وإقناع الشخص ولكن بشفاء المريض (فحال المخطيء هنا تشبه حال الموسوس الذى لا تؤثر فيه حجة) والخطأ قد يكون بسبب تكافؤ الأدلة عند المخطيء لأنه يستوى عنده دليل صدق القضية ودليل كذبها فلا يدري بأى حكم يقطع وصاحب هذا الخطأ يسلم عادة بالضروريات ولكنه ينكر النظريات (الأشياء التى تحتاج إلى برهان) وسبب الخطأ في هذه الحالة غلط في طرق الاستدلال - وهذا الخطأ يوقع الإنسان في المفارقات والأغاليط . وعلاج أسباب الخطأ هذا ممكن وهو بمعرفة طرق الاستدلال الصحيحة والتنبه لأنواع الأغاليط والمفارقات ، والأخطاء قد تكون حسية أو عقلية فالأخطاء الحسية تستبين بواسطة العقل إن لم يكن فاسدا فأمرها أسهل . أما الأخطاء العقلية فتحتاج إلى تحديد قوانين العقل التى تعصمه من الخطأ وهى قوانين المنطق .

إن الإنسان قد يقع في إشكالات يعسر عليه حلها فيظن أنها لا حل لها أصلا ولم يحمل ذلك إلى قصور في نظره^(٣) . فكل

شيء إما يعلم وجوده (صدقه) أو عدمه (كذبه) أو يكون من جنس الأمور التي لا يعلمها البشر فيجب النظر في كل حالة أشكلت واستعصت عليه وعلى أمثاله . وعموما فإن بعض الحالات يمكن التحقق من أمرها . فبعضها قد يكون من جنس الأمور التي لا يمكن أن يعرفها البشر^(٤) ، وبعضها يمكن أن يحل إشكاله . وقد حاول الغزالي أن يجيب على اعتراضات وإشكالات محددة^(٥) . ولكن يبدو أن الأمر يحتاج إلى تفصيل أكثر وأن الحجج ضد منكري الحقائق والمعارف يمكن أن تصاغ بطريقة أكثر تفصيلا ودقة مما ذكره الغزالي كما هو الحال في التراث الإسلامي والأدب المعاصر ولكن لا يسع المجال هنا لمتابعة هذه القضية ولا يسع لعقد مقارنات بين ما قاله الغزالي وما ورد في كتب التراث والأدب المعاصر لأن غرض البحث العرض العام لنظرية المعرفة عنده .

مفهوم اليقين :

حاول الغزالي أن يعرف اليقين ويبين شروطه التي تميزه عن الشك والظن . الأمر الذي يتصل بتعريف المعرفة والعلم كما سيرد . فقد ذكر الغزالي أن لفظ اليقين لفظ مشترك . أي له معان مختلفة . فاليقين قد يكون بمعنى نفى الشك (وهو المعنى العام له) وقد يكون بمعنى نفى الظن والاحتمال (وهو المعنى الخاص له) . وعرف الشك بأنه الذي يتساوى فيه التصديق والتكذيب بالقضية . وعرف

الظن والاحتمال بأنه ميل النفس إلى تصديق القضية أو تصديق نقيضها مع شعورها بإمكان نقيضها^(٦) . قد يتساءل الشخص : هل هنالك أمثلة لمعارف يقينية ؟ نعم هنالك أمثلة وهي في رأى الغزالي : المعارف عن طريق البرهان (الاستنباط) وعن طريق الحس الظاهر والباطن والمعارف التي بأول العقل (الأوليات العقلية) وكذلك المعرفة بواسطة التجربة^(٧) ، وسوف نتناول هذه الأنواع من المعارف ونرى هل هي يقينية حقا أو غير يقينية . ولكن يبدو أنه من الممكن القول بأن معرفة الأوليات العقلية والقضايا الحسية يقينية ولكن هنالك إشكال واضح خاص بالقضايا التجريبية كما سيأتى .

تعريف المعرفة والعلم^(٨) :

تناول الغزالي في كتابه (المستصفى) تعريفات مختلفة للمعرفة وبعد أن قام بتحليلها رفضها وأعطى تعريفا بديلا لها . فاستبعد التعريف اللفظي لها . على أساس أن التعريف يجب أن يكون دالاً على الماهية واستبعد أيضا تعريف العلم بلوازمه لأن هذا يجعله رسما وليس حلا فمثلا ليس مناسبا أن يعرف العلم بأنه الوصف الذي يأتي للمتصف به إتقان الفعل وأحكامه لأنه أخص من العلم (التعريف يجب أن يكون عاما) لأنه لا يتناول إلا بعض العلوم وبذلك يخرج من مفهوم العلم ، العلم بالله وصفاته إذ أنه لا يأتي به إتقان فعل

وأحكامه وقد ذكر استعمالات متداولة مختلفة للفظ تدل على اشتراكه ، منها أنه يطلق على الإبصار والإحساس ، ومنها أنه يطلق على الظن ، ومنها أنه يطلق على إدراك العقل وقال : إن حد العلم الحقيقي بالجنس والفصل قد يعسر . ولكنه حاول أن يعطى تعريفا للعلم يميزه عن غيره من الأشياء كالجهل والاعتقاد والتقليد والظن . فقال إنه :

١ - الاعتقاد .

٢ - الجازم الذى لا تردد فيه .

٣ - المطابق للمعلوم .

٤ - والذى يكون عن بصيرة وكشف وانسراح .

٥ - والذى يتصف بالثبات عند التشكيك .

فهذا التعريف يميز العلم عن صفات النفس الأخرى كالإرادة وعن الظن والشك وعن الجهل والتقليد . ولكى يميزه عن الإرادة مثلا ، قال : إنه اعتقاد ولكى يميزه عن الظن قال : إنه اعتقاد جازم لا تردد فيه ولا تجويز ولكى يميزه عن الجهل قال : إنه مطابق للمعلوم ولكى يميزه عن التقليد قال : إنه على بصيرة وكشف وانسراح . وقال : إن الاعتقاد يجب أن يكون ثابتا عند التشكيك (لأن من يتغير اعتقاده لأمر يظهر له لا يعد قبل ظهور الأمر عارفا) . وهذا الشرط أيضا يميز العلم عن التقليد لأن المقلد لو أصغى

للمشكك لوجد لنقيص معتقده مجالا فى نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وأنه لو سمع شبهة فإنه يعرف حلها وإن لم تساعد العبارة وهو لا يشك فى بطلان الشبهة . فالغزالي لم يبين لماذا لا يشك العالم فى بطلان الشبهة هل عدم شكه بدليل أو باعتقاد جازم . وكذلك لم يكن مفهوم البصيرة والكشف والانسراح واضحا كل الوضوح عنده .

هنالك تعريفات للمعرفة لعلماء مسلمين يمكن مقارنتها بهذا التعريف منها تعريف بعض شيوخ المعتزلة وهو « أن المعرفة اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس »^(٩) وبعضهم حدها بأنها « اعتقاد الشيء على ما هو به عن دليل » . هنالك اعتراضات مشهورة على تعريف الغزالي منها مثلا : « أن علم الله ليس على بصيرة وكشف وانسراح » . ومنها اعتراض على التعريف الذى يتضمن شرط الدليل وهو أن هنالك أمورا ضرورية ليس لها دليل ولأن طلب الدليل على كل شيء إما يوقع فى الدور أو التسلسل . أو لأن الدليل قد لا يحتاج إليه . أما الحد الذى يحوى على سكون النفس فهو يشمل شرطا ذاتيا .

لقد ذكرنا أن الغزالي أورد شرط البصيرة فى تعريفه ولم يكن واضحا كل الوضوح فى ذلك . فقد قال : إن البصيرة نسبة للإبصار الذى به تنطبع الصورة للشيء المراد معرفته ، فمعرفة المعقولات وحقيقتها وماهيتها عبارة عن أخذ العقل

صورة المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه . فالعلم أحاطه بالمعلوم تصورا وانطباعا^(١٠) . واضح أن هنالك إشكالا في وصفه للعلم بأنه إحاطة لأن الله مثلا لا يحاط به . وفي وصفه له بأنه انطباع لأن الانطباع تلقى من خارج وقبول سلبى .

هل المعرفة فطرية أم مكتسبة ؟

يتحدث الغزالي عن هذه القضية في مواضع مختلفة من كتبه ففى كتابه (المنقذ) مثلا يقول : « إن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خاليا وساذجا لا خبر معه من عوالم الله ... وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك ... وأول ما يخلق في الإنسان من الإدراك حاسة اللمس ثم البصر .. ثم السمع ... ثم الذوق وكذلك ... إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات ... ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق فيه العقل ثم وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يصير بها الغيب^(١١) » . إذاً الإنسان يخلق ونفسه خالية لا علم فيها ثم يخلق له الإدراك بالإحساس ثم التمييز ثم العقل ثم مقدرة فوق المقدرة العقلية المجردة . ولكنه في كتابه (الأحياء)^(١٢) يقول : إن العلوم فطرية غريزية تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها للوجود ، كأن هذه العلوم ليست شيئا وارداً عليها من خارج وكأنها مستكنة فيها فظهرت . واستدل على ذلك

بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾^(١٣) ويقول الله تعالى : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾^(١٤) أى كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه . ويفسر الكفر بأنه إعراض يولد النسيان وأن الإيمان يأتي مع إجمالة الخاطر الذى يؤدي إلى التذكر لذلك قال الله تعالى : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾^(١٥) وقال : ﴿ وَلِيَذْكُرُوا أُولَ الْأَلْبَابِ ﴾^(١٦) .

إذا للإنسان علم بالقوة هو العلم الفطرى المستكن وعلم بالفعل يأتي بحدوث قوة الإدراك بالحواس وبقوة التمييز وقوة العقل وبقوة فوق قوة العقل وهذا هو الدور الذى تلعبه هذه القوى في حدوث المعرفة كذلك المعرفة الفعلية تتأثر بالبيئة والتقليد ، هذه الفكرة عبر عنها في كتابه (ميزان العمل) ، فقال : « ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهى مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة ليست بالفعل »^(١٧) .

أنواع العلوم وتصنيفها وموقف الغزالي منها :

يقسم الغزالي العلوم إلى : شرعية وغير شرعية ، والشرعية هى التى مصدرها الوحي والنبوة وغير الشرعية هى التى مصدرها التجربة كالطب والتى مصدرها العقل كالحساب . بالإضافة للغة التى

مصدرها السماع^(١٨) . لقد قسم الغزالي العلوم في مواضع أخرى بتفصيل أكثر فقال : إن منها العلوم الفلسفية وعلوم الفقه وعلوم أهل التصوف وعلوم أهل الكلام وعلوم أصحاب مذهب التعليم (الشيعة) والقصة والشعر (الآداب) وعلوم السحر والنجوم .

العلوم الفلسفية :

يقسم الغزالي العلوم الفلسفية إلى الرياضيات والطبيعات والإلهيات والمنطق والسياسة والأخلاق . فالغزالي قبل الرياضيات والمنطق وحاول أن يستنبط القوانين المنطقية في كتابه (القسطاس المستقيم) من القرآن الكريم وعموما قبل الطبيعات لكن بشرط ألا يتجاوز عالم الطبيعة دراسة الأجسام الطبيعية . ولكنه إن قال : إنها مكتفية بذاتها وتعمل بنفسها فقد خرج من حدوده لأن الأجسام لا تفعل بذاتها ولأنها مخلوقة ومسخرة من الله^(١٩) . ثم يقول الغزالي إن من انحرافات علماء الطبيعة أنهم لا يؤمنون بشيء إلا وله تفسير علمي (مادي) بما اعتادوا من حقائق مع أن العلم نفسه كان ينبغي أن يوسع مداركهم فيحكموا بإمكانية ما لم يعتادوا عليه من حقائق^(٢٠) . أما الإلهيات فإنه يرفضها^(٢١) ويقول : إن لهم فيها مذاهب خاطئة ولم يلتزموا فيها بالمنهج الذي ادعوه وهو البرهان أي القياس المنتج

(الاستنباط) الذي مقدماته ضرورية وأولية^(٢٢) . بالإضافة إلى هذا فإن لهم خطأ منهجيا في فهمهم نصوص الدين إذ اعتبروا أن ظاهر نصوص الدين قد تكون كاذبة ولا تمثل الحقيقة لأن ظاهر النصوص مقصود بها العوام ، والعوام ليست لهم مقدرة لإدراك الحقيقة . والمصلحة تقتضي أن يخاطبوا بما يدركون ولألا لكذبوا بالدين^(٢٣) . أما في مجال السياسة والأخلاق فقد أشار إلى أن الأديان قد سبقت الفلسفة فيهما فيجب أن يؤخذ من الأديان لا من الفلسفة^(٢٤) . ويعتبر السياسة من اختصاص علم الفقه والأخلاق من اختصاص علم التصوف . ولكن يبدو لي أنه قد تأثر بعض الشيء بآراء الفلاسفة في مجال علم الأخلاق فقد اعتبر قضايا الأخلاق من المشهورات غير اليقينية^(٢٥) . فقال قضية مثل : الظلم قبيح وأخرى مثل قبيح أن يرضى الأزواج بفجور النسوان ليست بقضايا عقلية أولية وليس مصدرها العقل وإنما مصدرها الشعور والعاطفة والبيئة ولو خلى بين الإنسان وذهنه المجرد من غير تأثير الشعور أو البيئة لما علم صدقها . كما وأنه تأثر بنظرية الفلاسفة في الفضائل الخلقية . ولكن الغزالي في كثير من الأحيان يعطي القيم الأخلاقية تبريرات عقلية . ويعرف العقل بأنه الذي يقود الإنسان لفعل النافع وترك الضار . ويقول : إن الإنسان العاقل هو الذي يعتبر المنافع والمضار العاجلة منها والآجلة^(٢٦) .

علوم الفقه :

يرى الغزالي أن الفقه يتناول العبادات والمعاملات بما في ذلك السياسة وكل ما يتعلق بمصالح الدنيا . فالفقه يتحدث عن الصلاة والصيام والزكاة والحج وعن أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات^(٢٧) ولقد شن الغزالي حملة على بعض الفقهاء . فقال : إن الفقيه يتحدث عن الإسلام وشروطه ولا يلتفت إلا للسان . أما القلب فخارج عن ولايته . وفي الصلاة فإنه يعتبر الصحة بصورة الأعمال مع ظاهر شروطها وإن كان المصلي غافلا عن جميع صلاته من أولها وآخرها مشغولا بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير . وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع . فالخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجا عن فنه^(٢٨) .

ما قاله الغزالي غير صحيح ولا ينطبق على جميع الفقهاء باعترافه لأنه أثنى على الأئمة الأربعة . كما أنه لا ينطبق على تعريف الفقه وليس هنالك من فقهاء الإسلام المعبرين من يقول الإسلام باللسان فقط ولا من يقول : إن العبادات أعمال ظاهرية لا تصاحبها أحوال باطنية قلبية . أما السهو في الصلاة فله أحكامه المستنبطة من نصوص الشرع فإذا كانت الصلاة

صحيحة حسب النصوص فهي صحيحة وليس هناك فقيه لا يقول بأهمية الخشوع في الصلاة وإخلاص النية في العمل ولكننا نعتقد أن الغزالي محق في قوله إن كثيرا ممن يتصلون للفقه لا يهتمون بالأحوال الباطنية التي تصاحب العبادات وأنهم لا يهتمون بعلم أحوال القلوب المحمودة وفقها كالزهد والإخلاص والتوكل والخوف والرجاء والأحوال المذمومة كالرياء وطلب الجاه والسمعة والعلو والبغض والانتصار للنفس وكالعلم بحقيقة هذه الأشياء وأسبابها وعلاجها ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال والزهد في الدنيا والتطلع لنعيم الآخرة والخوف من الله وعقابه . والغزالي يعيب على الفقيه الذي ، إذا سأله عن الظهار يسرد عليك مجلدات من التعريفات الدقيقة فيه^(٢٩) والتي قد تنقضى الدهور ولا يحتاج إليها مع أن علم أحوال القلوب يحتاج إليه في كل ظرف وحال .

(٣) علوم المتصوفة :

الغزالي عموما يقبل علومهم ويعتبرها أرق العلوم وأشرفها وأنفعها ولقد تقدم الإشارة إليها فإنها علوم القلوب والباطن والنفس والأخلاق والكشف ومعرفة الله وعلوم الآخرة . ولكنه لا يقبل ما كان فيه شطح فإن الشطح - كما يقول - شر وضلال مثل قول الحلاج : أنا الحق وقول البسطامي : سبخاني وكذلك الدعاوى العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال

المغنى عن الأعمال ورفع التكليف ودعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب . يقول الغزالي : إن الأقوال الشاطحة إما أن تكون غير مفهومة أو تكون بسبب خبط في عقل صاحبها أو تشويش في خياله . ويعيب الغزالي على بعض المتصوفة صرف الألفاظ عن مقتضى ظاهرها بغير اعتصام بنقل ومن غير ضرورة تدعو إليه . وقال : يجب رفض هذه التأويلات لأنه لا ضابط لها وبذلك قد يختلف الناس فيها ولأن فيها هداما للشرعية^(٣٠) . فالتأويل الصحيح والمعنى الصحيح للنص يعتمد على الدلالة اللفظية ويكون مستتباً بحسن الفهم (وفي ذلك يدخل العمل والاجتهاد والتقوى) وطول الفكر .

(٤) علم الكلام :

لا يرفض الغزالي طريقة أهل الكلام كل الرفض فقد تكون طريقتهم ضرورية ونافعة في بعض الأحيان وقد تكون ضارة في أحيان أخرى . وعلى أية حال فإن الغزالي يعتبر أن الجدل وعلوم الكلام غير مرغوب فيها في حد ذاتها وأن طريقتهم ليست الطريقة المثلى للوصول للحقيقة الدينية أو معرفة الله سبحانه وتعالى فالجدل قد يكون نافعا لمن اعتقد البدعة بنوع من جدل وقد يكون ضارا ، لمن يثير في نفوسهم الشك أو يزلزل عقيدتهم . وينصح بدراسته ليستفاد منه عند الحاجة والضرورة شأنه شأن إعداد السلاح للدفاع عن النفس^(٣١) .

(٥) مذهب التعليم^(٣٢) :

يقول أصحاب هذا المذهب من الشيعة بضرورة المعلم ويقولون : إنه لا يصلح كل معلم بل لابد من معلم معصوم . ويعتبرون العلوم الصحيحة هي العلوم المأخوذة من المعلم المعصوم وليست هي العلوم الشرعية المعروفة وقد رفض الغزالي مذهبهم بالحجة والبرهان فرفض حججهم العقلية والنقلية فالحجج النقلية غير ثابتة . أما حججهم العقلية فأساسها أن الإمام المعصوم يزيل الخلاف الموجود بين الناس فيرد عليهم الغزالي بأنهم إذا قالوا : يجب أن يكون هنالك إمام معصوم نقول : إمامنا محمد ﷺ . فإذا قالوا : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه منه بالنص ولم تسمعوه أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف ، فإنكم تحكمون مثلما تحكم بالاجتهاد . وما يحتم ذلك بعدكم وبعد دعائكم من الإمام في أقاصي البلاد . ولا يمكن أن تحكموا أو يحكموا بالنص لأن النصوص متناهية ولأنه لا يمكن الرجوع في كل واقعة جزئية لبلد الإمام . أما القول بأن نصوص القرآن لها ظاهر وباطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم فمردود عليهم لأن الإشكال قائم بخصوص كلام الإمام المعصوم نفسه كيف يعلمونه لأنه قد يكون له ظاهر وباطن ولا يجدى أن يقول الإمام أقصد بكلامي هذا ظاهره لأن كلامه هذا نفسه قد يكون له ظاهر وباطن ولا يجدى كذلك أن يحلف على ذلك . فالإشكال

واحد ولا حل له إلا أن نقول : فهم النص
يعتمد على معايير موضوعية يمكن لكل من
يحاول معرفتها .

(٦) الآداب (٣٣) :

وهي الشعر والقصة . يقول الغزالي :
إن من القصص ما ينفع سماعه ومنها ما يضر
وإن كان صادقا . أما الأشعار فيقول : إن
أكثرها في العشق وجمال المعشوق فهي تثير
الشهوات . وأنه يجب أن لا يستعمل من
الشعر إلا ما فيه موعظة أو حكمة على
سبيل الاستشهاد . ويرى أن الشعر لا يضر
مع الخواص الذين يستغرق حب الله
قلوبهم . والغزالي قد أجاز السماع (٣٤) .

(٧) العلوم الشرعية :

لقد قسم الغزالي كما ذكرنا العلوم إلى
علوم شرعية وعلوم غير شرعية وقال : إن
العلوم غير الشرعية مستفادة من التجربة
والعقل والعلوم الشرعية مستفادة من
الوحي . ثم قسم الشرعية إلى أربعة أقسام :
علم الأصول وعلم الفروع والمقدمات
والمتممات . والأصول هي الكتاب والسنة
والإجماع وأقوال الصحابة . والفروع : ما
فهم من غير ألفاظها (أي النصوص) بل
بمعان تنبئت لها العقول . علم أحوال القلب
والمقدمات : اللغة والنحو وعلم الكتابة
والمتممات : علوم القرآن وعلوم الحديث
وأصول الفقه (٣٥) .

يبدو لي أن قسم الفروع متداخل مع
الأقسام الأخرى فما فهم من النص

أو دلالة النص تدخل في علم أصول الفقه
أو في علوم القرآن . أما علم أحوال
القلوب إذا قصد منه منهج معين فيدخل في
المتممات وإذا قصد منه أنه مصدر فيدخل
في الأصول وإذا قصد منه مضمون فيكون
خارج القسمة ولا أدري لماذا لم يجعل
المنطق ضمن المقدمات كالنحو وقد جعله
في كتابه (المستصفى) مقدمة لأصول
الفقه . كما يبدو لي كذلك أن هذه القسمة
تحدث عن مصادر الشريعة ومناهجها أما
المضمون فقسمته له هي : عقائد وعبادات
ومعاملات (قوانين) الحدود وغيرها
(ونظم) السياسة وأخلاق وآداب
للسلوك . وعلم النفس وعلم أحوال
القلوب .

توجيه البحث والدراسة العلمية :

أولا يوجه الغزالي الباحث في مطلع
حياته أن يتطلع على كل العلوم وغاياتها .
والغزالي يعتقد أن علوم القلوب أشرف من
العلوم الأخرى وأكثر نفعا (٣٦) . وما دام
العمر قصيرا وما دام هنالك أشخاص
آخرون يقومون بأمرها فيحسن أن يصرف
الشخص جهده في علوم القلوب .
والغزالي يعتبر علم القلوب أشرف من علم
الفقه ومن العلوم التجريبية والعقلية .
صحيح كما يحدثنا الغزالي أن هنالك علما
واجبا بالعين وعلما واجبا بالكفاية . فكل
العلوم التجريبية والعقلية واجبة بالكفاية
ولكن علوم الدين فيها ما هو واجب بالعين
وما هو واجب بالكفاية . والواجب

بالكفاية إذا لم يتصد له إنسان يصدر مواجها
بالعين وقول الغزالي أن البعض يقومون بأمر
العلوم التي هي أدنى شرفا مع ضرورتها
ينقض نفسه إذا اتخذ كل فرد نفس
الاستراتيجية . ولكن القاعدة الصحيحة
هي أن كل علم أريد به خدمة المجتمع
المسلم والعمل على تقويته وأريد به وجه الله
فقصيده شريف .

ومن توجهات الغزالي للباحثين أن
يكون البحث في أمور تطبيقية وفي أمور
حدثت بالفعل أو محتمل حدوثها وتطبيقها
وترك البحث في المجال النظري البحث
ما دامت هنالك مشكلات عملية تحتاج
إلى حلول ولا تجد من يقوم بها (٣٧) . ومن
واجب الباحث أيضا النظر في العلوم التي
يحتاج إليها المجتمع المسلم من العلوم التي
هي فرض كفاية فمثلا إذا كان هنالك
تضخم في علماء الفقه ولا يوجد كما يقول
الغزالي عالم في الطب إلا يهودى فواجب
بعض علماء الفقه الاشتغال بالطب (٣٨) .
ومن واجب الباحث أن لا ينظر بعين
الحقارة للعلوم الأخرى . فإذا كان فقيها
فيجب أن لا ينظر إلى العلوم التجريبية بعين
الحقارة ولا العكس وإذا كان ممن يهتمون
باللغة والأدب فيجب أن لا يستحقر العلوم
الأخرى . وأن يعلم أن العلوم مترابطة
ومتعاونة ولا يخوض في فن حتى يستوفى
الفن الذي قبله (٣٩) .

أشرف العلوم وأفضلها :

يرى الغزالي أن شرف العلم يعتمد على

عاملين :-

١ - فائدة العلم وثمرته .

٢ - يقينية العلم ووثاقة أدلته .

ويقول : إن الطب أشرف من
الرياضيات لمنفعته وثمرته والرياضيات
أشرف من الطب ليقينيتها ووثاقها (٤٠) .

مناهج المعرفة عند مفكرى الإسلام
وموقف الغزالي منها :

ملخص لما تقدم :

الفلاسفة :

السمات الأساسية لمنهجهم

١ - القياس المنطقى والبرهان . أى
أن منهجهم فى الأساس استنباطى .

٢ - اعتمدوا كذلك على ما أسموه
قضايا يقينية . وأهمها الأوليات العقلية
والقضايا الحسية والتجريبية .

٣ - اعتبروا أن للنصوص معانى
ظاهرة لا تمثل الحقيقة . وقد تكون كاذبة
وهذه المعانى الظاهرة يراد بها العامة لأن
عقولهم لا تقوى على فهم الحقيقة واعتبروا
أن لها معانى باطنة يراد بها الخاصة من أهل
الفكر والنظر وهذه المعانى تمثل المدلول
الصادق والحقيقى للنص .

٤ - اعتمدوا على منهج معين فى
تفسير النصوص مؤنس على نظرية خاصة
فى التأويل .

وقد قبل الغزالي منهجهم الاستنباطي ونظرية القضايا اليقينية وكذلك تحليلهم للاستقراء والتمثيل ولكن له رأى خاص به في تبريرها كما سوف يأتي .

الشيعة :

السمات الأساسية لمنهجهم

- ١ - التلقى من الإمام المعصوم .
- ٢ - المعنى الحقيقي للنصوص هو المعنى الباطن .

ولقد بينا الحجج التي بموجبها رفض الغزالي منهجهم .

المتصوفة :

السمات الأساسية لمنهجهم

- ١ - اكتساب المعرفة بالذوق والكشف ويقولون : إن هذا لا يتم إلا بمنهج سلوكي .

٢ - بعضهم يفسر النصوص تفسيراً باطنياً يقود إلى الشطح . ولقد قبل الغزالي السمة الأولى من منهجهم ورفض السمة الثانية .

أهل الكلام :

السمات الأساسية لمنهجهم

- ١ - الجدل العقلي .

٢ - منهج في التفسير خاص .

يعتبر الغزالي المنهج الأول من مناهج أهل الكلام ليس المنهج الأمثل لأنه لا يعتمد على البرهان الذي يقوم على المقدمات اليقينية ولكن يعتمد على مسلمات الخصم وغايته الإقناع بأي وسيلة كانت ويرى أنه من الأفضل أن تؤسس الحجة على البرهان . ولكنه يرى أن الجدل قد يكون مفيداً في بعض الأحيان . وكذلك رفض منهجهم في التفسير لأنهم جعلوا العقل أصلاً والنقل تابعاً له .

النصوصيون :

هم الذين لا يعطون أى اعتبار للعقل ويؤمنون بأمر تخالف صريح المعقول وقد رفض الغزالي مذهبهم . وسوف يرد الحديث عنهم عندما نتحدث عن منهج الغزالي في التفسير وسوف يرد كذلك الحديث عن اتجاهات أخرى وسيوضح أن الغزالي أخذ بمناهج متعددة في الوصول للمعرفة .

منهج الغزالي في البحث : (الطرق Methods والتبرير Justification) :

الطرق : هنالك مناهج مختلفة اتبعها الغزالي واعتبرها موصلة للمعرفة وهي المنهج الاستنباطي . ويستعمل في كل العلوم . والمنهج الاستقرائي ويستعمل في الفقه وقد يستعمل في العلوم التجريبية ويعتبره الغزالي مناسباً . للفقه وليس مناسباً للعلوم التجريبية . والمنهج الذي يستعمل قياس

التمثيل ويستعمل في الفقه ويعتبره كذلك مناسباً في هذا المجال . والمنهج التجريبي يستعمل في العلوم التجريبية . ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) يستعمل في الشرعيات . والمنهج السلوكي العملي الذي يتم بالمجاهدة يؤدي إلى المعرفة الذوقية والكشفية .

الاستنباط Deduction :

تناول الغزالي هذا المنهج في كتبه في المنطق (كمعيار العلم) (ومحك النظر) وفي مقدمة كتابه (المستصفى) في أصول الفقه وقد قسم الغزالي الاستنباط إلى استنباط قضية من قضية أخرى (كالعكس والتداخل) . واستنباط غير مباشر وهو استنباط قضية من مقدمتين ويسمى القياس وهذا القياس يختلف عن القياس الفقهي . وينقسم إلى قياس اقتراني وقياس شرطي والشرطي ينقسم إلى شرطي متصل وشرطي منفصل . بالإضافة إلى ما يسمى قياس الخلف وما يسمى بالقياسات الناقصة والقياسات المركبة . كل هذا موضع في كتبه بالأمثلة^(٤١) . يقول الغزالي هذا النوع من القياسات يؤدي إلى معرفة يقينية ويعتبر القياس (الاستنباط) الأنموذج الأمثل للحصول على المعرفة لأنه يوفى إلى أقصى حد بشرط الوثاقة (اليقين)^(٤٢) ويبدو أن الغزالي متأثر ، في هذا بالفلاسفة ولكنه لم يهمل مناهج أخرى مثل قياس التمثيل والاستقراء لأنهما يوفيان بشرط النفع وبشرط المعقولية واعتبر تبريزهما بنتائجهما

وبوصلتهما بالعمل^(٤٣) . وفائدة الاستنباط عند الغزالي والفلاسفة هو أنه يبنى عليه البرهان ولكن البرهان ليس قياساً منطقياً فقط وإنما هو قياس منتج ذو مقدمات يقينية لذا احتاج الفلاسفة إلى نظرية تبين كيف تكون المقدمات يقينية واحتاجوا إليها كذلك لأنه لا يمكن أن نبرهن على كل شيء لأن ذلك إما أن يؤدي إلى الدور أو إلى التسلسل (ولم يعتبرها قضايا تؤخذ بدون برهان ولمجرد أنها نقاط بداية يؤسس عليها النظام كما يفعل بعض الرياضيين) . والقضايا اليقينية عنده هي الأوليات العقلية ككون الشيء لا يمكن أن يكون وأن لا يكون أو كون الشيء يكون في مكانين في وقت واحد . وهي كذلك القضايا الحسية التي تعرف بالحواس الظاهرة مثالها أمامي شجرة خضراء والتي تعرف بالحواس الباطنة مثالها أني أشعر بحزن أو فرح أو ألم في رأسي . والقضايا اليقينية تضم كذلك القضايا التجريبية مثال ذلك النار محرقة^(٤٤) . وكذلك تضم الأخبار التي تعتمد على التواتر^(٤٥) وسوف نتناول - بالتحليل - القضايا التجريبية فيما يلي :

الاستقراء Induction :

عرف الغزالي الاستقراء بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئ واحد (أو حكم من جزئيات كثيرة إلى حكم على الكل) وقال : إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئ واحد على جزئ واحد^(٤٦) . أما

القياس المنطقي فهو حكم من كلى على جزئى (عكس الاستقراء) وقال : إن الأخير هو الصحيح والاستقراء منه ما هو تام وما هو ناقص والأول يفيد اليقين والثانى يفيد الظن^(٤٧) وقد فرق الغزالي بين ما يمكن أن يسمى الاستقراء العددي البسيط (٤٨) وبين الاستقراء العددي المتنوع^(٤٨) . وقال : إن الظن والاحتمال يكون أقوى كلما كانت الجزئيات مختلفة ومتنوعة وأعطى الغزالي مثالا للاستقراء البسيط يمكن صياغته كالآتي^(٤٩) :

- غسل الوجه يتكرر .

- غسل اليدين يتكرر .

- غسل الرجلين يتكرر .

- إذا مسح الرأس يتكرر .

وقال : كلما كثرت الجزئيات قوى الظن والاحتمال . ومثال الاستقراء العددي البسيط فى القضايا التجريبية :

- الأسبرين أزال صداع على .

- الأسبرين أزال صداع عمر .

- الأسبرين أزال صداع يوسف .

إذا الأسبرين يزيل صداع أحمد .
والمثال الذى ذكره الغزالي للاستقراء المتنوع يمكن صياغته كالآتي^(٥٠) :

- مسح التيمم لا يتكرر .

- مسح الخف لا يتكرر .

- مسح الرأس لا يتكرر .

الملاحظ أن نتيجة الاستقراء المتنوع عكس نتيجة الاستقراء البسيط ، ولكن الغزالي يعتبر النتيجة الثانية أصدق من الأولى . لأنه يرى أن الجزئيات المتجانسة فى حكم جزئية واحدة ولكن الجزئيات المتنوعة لا تكون فى حكم جزئية واحدة فتقوى بذلك الظن والاحتمال^(٥١) . ومن الأمثلة التجريبية التى ذكرها الغزالي للاستقراء العددي البسيط^(٥٢) هى :

- الإنسان يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

- الفرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

- الثور يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

* كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، وقال : إن الحكم بأن ، كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ حكم ظنى لا يورث يقينا وإنما يحرك ظنا وربما يوقع اقناعا يسبق الاعتقاد إلى قبوله ويستمر^(٥٣) . والسبب فى ذلك أن الشخص يتصفح بعض الجزئيات وليس الكل فكيف يحكم على الكل الذى لم يشاهده . فقد يكون هنالك حيوان (التمساح) يحرك فكه الأعلى عند المضغ . يشابه الاستقراء العددي المتنوع استقراء مستعملا فى العلوم التجريبية والاجتماعية . والذى تؤخذ فيه عينة متنوعة . فمثلا إذا

أردنا أن نعرف أى البراج تحظى بمشاهدين أكثر . فإننا لا نأخذ عينة جزئياتها متجانسة لأننا لو فعلنا ذلك لكانت النتيجة غير صحيحة لأن العينة لا تكون ممثلة . ولكى نضمن التنوع نأخذ مثلا أشخاصا مختلفي الأعمار والأعمال من الإناث والذكور الخ ...

قياس التمثيل Aratological Inference :

هو أن يوجد حكم فى جزئ معين واحد فينقل حكمه إلى جزئ آخر يشابهه بوجه ما^(٥٤) .

إن مشكلة قياس التمثيل هى أنه ليس كل شبه يلزم المساواة فى الحكم . فمثلا : لا يصح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشبه الخمر (سائل مثلها) إذا عصير البرتقال حرام . فلكى يحل هذا الإشكال يظن البعض أننا نحتاج ، إلى أرجاع قياس التمثيل إلى قياس منطقي^(٥٥) . لكن الغزالي يبين أنه إذا أرجعنا قياس التمثيل إلى قياس منطقي يصير ذكر الشاهد المعين فضلا فى الكلام إذا قلنا الخمر حرام لأنه مسكر . والنبيذ مسكر ، إذا النبيذ حرام . هذا التحليل لقياس التمثيل يجعل الشاهد : الخمر حرام فضل (لأن قولنا الخمر حرام لأنه مسكر) فى الحقيقة يعنى أن مسكر حرام فتكون النتيجة النبيذ حرام تلزم من مقدمتين : كل مسكر حرام . النبيذ مسكر . ولا حاجة للقول بأن الخمر حرام ولكن الغزالي ذكر أن فائدة ذكر الشاهد : الخمر حرام هو أنه ينبه على القضية الكلية

(كل مسكر حرام) أو ينبه على الوصف المشترك (الإسكار) بين الخمر والنبيذ والذي يوجب الحكم^(٥٦) . ففى قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئ إلى جزئ آخر لاشتراكهما فى وصف ما . ولكى يوجب الوصف الحكم يجب أن يدل على الوصف (العلة) دليل والعلة يمكن أن تكون ثابتة بأدلة نقلية مباشرة من صريح النطق أو الإيماء أو التنبيه أو عن طريق الإجماع^(٥٧) ، والعلة قد يكون إثباتها عن طريق الاستنباط (وليس مقصود به الاستنباط المنطقي أو القياس المنطقي) واستنباطها قد يكون بالسبر والتقسيم أو يكون بإبداء مناسبتها . والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل^(٥٨) . وهذه الطرق موضحة فى كتابه (المستصفى) بأمثلتها . وفى كتابه (معيار العلم) ذكر ستة طرق لاستنباط العلة وركز على أمر مهم يخص قياس التمثيل وهو لماذا يكون للاتفاق بين الأصل والفرع أثر فى إثبات الحكم ولا يكون للافتراق أثر فى ذلك^(٥٩) . فقد ذكر أن هنالك صفات يختلف فيها الأصل والفرع مثل السواد والبياض والطول والقصر لا تؤثر فى الأحكام ، وصفات قد تؤثر فى بعض الأحيان ولكنها عموما لا تؤثر فى الأحكام كالذكورة والأنوثة .

يعتبر الغزالي أن العلة المعلومة بالنص أو الإجماع لا تكون ظنية وإنما الظنية هى التى تثبت بالطرق الأخرى . أى بطرق تخرج المناط لأنها مبنية على الاجتهاد والدليل

الظنى . ولكن الدليل الظنى يكون عليه
اتكال العقلاء في إقدامهم وإحجامهم في
الأمر المخطر مثل إمساك السلع تربصا بها
أو بيعها خوفا من نقصان سعرها . وقال
لا يصلح أن يطلب الإنسان أن يكون دليل
هذه الأشياء برهانيا (Demonstrative)
أو قياسا منطقيا وطلب اليقين فيها لا يجوز
لأنه طلب غير ممكن أصلا ولأنه يبطل
مقصودها وذكر الغزالي مثالا لذلك وهو
إذا قيل لرجل : سافر لتربح فيقول : بما
أعلم أنى إذا سافرت ربحت فيقال : اعتبر
بفلان وفلان ، فيقول : ويقابلهما فلان
وفلان وقد ماتا في الطريق ، فيقال : إن
الذين ربحوا أكثر من الذين خسروا .
فيقول : ما المانع أن أكون في جملة من
خسر . يقول الغزالي : هذا استقصاء
لطلب اليقين ، وقال : يعد مثل هذا الرجل
موسوسا وجبانا والتاجر الجبان لا يربح ثم
استمر يقول : إن الاستقصاء في الفقهيات
غير مجد ولكنه في العقليات واجب فمن
ترك الاستقصاء في موضعه فهو مخطئ
ومن طلب الاستقصاء في غير موضعه فهو
مخطئ أيضا (٦٠) .

التجربة (٦١) :

يعرف الغزالي التجربة (المجربات)
بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس
بمعاونة قياس خفى ومن الأمثلة التي ذكرها
لأمر تجريبية : الضرب مؤلم وجز الرقبة
مهلك والنار محرقة والسقمونيا مسهل ،
والتجربة إما توجب قضاء جزميا

أو أكثريا . والتجربة عبارة عن تكرار تلازم
ظاهرتين مثلا النار والاحراق أو السقمونيا
والإسهال وهذا التكرار يعرف بالحس
فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لا شك فيه
لأن الحس يصاحبه قياس مفاده أن هذا
التلازم لو كان أمرا اتفاقيا أو عرضيا لما
استمر في الأكثر أو من غير اختلاف وإذا لم
يوجد هذا التلازم لعدته النفس نادرا
ولطلبت له سببا عارضا مانعا . فالنفس
تزعم بالتصديق عندما يتكرر الإحساس
وينضم إلى هذا التكرار القياس الذي
ذكره . إن الغزالي يعتقد متفقا في ذلك مع
الفلاسفة أن المعرفة التي تنبنى على التجربة
معرفة يقينية . فإنه أمر يقينى أن جز الرقبة
مهلك وليس في العقلاء من يشك في ذلك
ولو شك يكون شكه مجرد وسواس .
يقول الغزالي : إنه قد يطرأ سؤال في هل
جز الرقبة سببا للموت في نفسه وهل يلزم
الموت بالضرورة من جز الرقبة أو هل هو
بحكم جريان سنة الله تعالى الأزلية التي
لا تتحمل التغيير . يرى الغزالي أن هذا
الاختلاف ليس إختلافا في نفس الاقتران
ولكن في وجه الاقتران . فالاقتران حقيقة
لا يشك ولا يستراب فيها .

والغريب في الأمر أن الغزالي متأثر
بالفلسفة فهو يفرق بين الاستقراء والتجربة
فيعتبر أن المعرفة الناتجة عن التجربة يقينية ،
ولكنه يعتبر المعرفة الناتجة عن الاستقراء
ظنية وليس هنالك سببا حقيقيا لهذه
التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقى بين
التجربة والاستقراء كما شرحهما إلا في

الشكل لأن المضمون واحد . وفكرة التجربة - في اعتقادنا - في الحقيقة محاولة لصياغة طريقة استدلال معينة بحيث تحمل تبريرها في صياغتها . ولا مبرر حقيقي عنده وعند الفلاسفة إلا اليقين ولا يقين إلا بالاستنباط فكانت الصياغة عن طريق حجة استنباطية وليست حجة استقرائية . فالاستقراء من حيث الشكل غير منضبط . لكن إذا قلنا : إن التجربة لا يمكن أن تكون أكثر من استقراء (يحتاج إلى تبرير) وأنه من المتعذر أن نرجع التجربة إلى استنباط ولو أرجعناها إلى استنباط ، من حيث الشكل فإن مقدمات هذا الاستنباط تكون مشكوكا فيها أو على أقل تقدير مشكلة . ومن ناحية أخرى ليس هناك اختلاف جوهري بين مثال الاستقراء ، الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ومثال التجربة : السقمونيا مسهل . والنقد الذي وجهه إلى الاستقراء يمكن أن يوجه إلى التجربة . وفي اعتقادنا كان ينبغي عليه أن يبرر التجربة كما يبرر الاستقراء وقياس التمثيل ، ويعترف بأنه إذا كان الاستقراء وقياس التمثيل يقودان لمعرفة ظنية غير يقينية فإن التجربة تكون كذلك . وإذا صلح تبرير الاستقراء والتمثيل بالنتائج العملية وبمعقولية الاعتماد عليهما في العمل وغيرها من التبريرات فإن الأمر ينطبق على التجربة ولكي يقود الاستقراء في الأمور التجريبية إلى ظن أقوى ، كان يمكنه أن يبتكر طرقا أكثر ضبطا من الاستقراء العددي موازية لطرق الاستقراء وقياس التمثيل كالأستقراء

المتنوع وكطرق استنباط العلة وتخرج المناط في الفقه .

منهج التفسير ومعايير فهم مقصود النصوص:

يستعمل هذا المنهج للتوصل إلى المعرفة في مجال الشرعيات لأن في الشرعيات يفترض أن تكون الحقيقة في النص . والمشكلة إن كان ثمة مشكلة معرفة مدلول النص : وفهم مدلول النص يحتاج إلى معرفة اللغة ومنطقها وفي منطق اللغة تحدث الغزالي عن دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام وعن الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزاوية والمشكلة والمتشابهة والمستعارة والمنقولة^(٦٢) . وعن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي^(٦٣) وعن الخاص والعام والمطلق والمقيد وعن اقتضاء اللفظ وإشارة اللفظ وغيرها^(٦٤) وهناك تداخل بين ما قاله الغزالي عن (دلالات وأنواع الألفاظ في المنطق هو متأثر فيه بمنطق الفلاسفة) وفي أصول الفقه (هو متأثر فيه بأصول الفقه) .

إن تفسير النصوص يعتمد على اللغة ومنطقها . هنالك قضية مهمة ونحن نتحدث عن منهج تفسير النصوص وهي علاقة العقل بتفسير النصوص ويعبر عن هذه العلاقة عادة بعلاقة المنقول بالمعقول . تناول الغزالي هذه القضية في كتابه (قانون التأويل) وذكر فيه آراء مختلفة تحدد هذه العلاقة^(٦٥) وهي :

* رأى من يعتمدون على المنقول فقط

ويتركون ويهملون المعقول وذكر عكس هذا الرأي وهو رأى من يعتمدون على المعقول ويتركون ويهملون المنقول ورأى من جعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورأى من جعلوا المنقول أصلا والمعقول تابعا . ورأى من جمعوا بين المنقول والمعقول . وذكر أن أصحاب الفرقة الأولى امتنعوا عن التأويل مطلقا وأخذوا بظاهر النصوص وأهملوا ما يمليه صريح المعقول . فمثلا إذا قيل لهم كيف يمكن أن يرى الإنسان في مكانين في وقت واحد . قالوا : إن الله قادر على كل شيء (يلاحظ أن بعض المتصوفة يقولون أشياء تعارض قانون العقل الأساسى ألا وهو قانون عدم التناقض « كقولهم بالإبدال » ولكن من منطلق مخالف لمنطلق ما يمكن أن يسموا بالنصوصيين) قد يتساءل الإنسان ما هو المعنى المقصود من العبارة : الله قادر أن يجعل الشيء الواحد في الوقت الواحد في مكانين مختلفين . إنها عبارة غير متصورة وغير مفهومة . والله أعلم . وأصحاب الفرقة الثانية الذين لم يهتموا بالمنقول فإن وافق المنقول العقل قبلوه وإن خالفه رفضوه . وقالوا : إن الأنبياء تحدثوا بما يخالف العقل نزولا لحد العوام ومقدراتهم لأن العوام لا يستطيعون فهم الحقيقة . لعله هنا يقصد الفلاسفة . ولكن فيلسوفا لاحقا كابن رشد حاول في كتابه (فصل المقال) التوفيق بين المنقول والمعقول . وقال فيه بنظرية تأويل معينة غرضها التوفيق بين المنقول والمعقول^(٦٦) . وأما أصحابه والفرقة الثالثة فما سهل عليهم تأويله أولوه وما صعب

جعلوه . ولم يقبلوا إلا المتواتر من النصوص كما لم يقبلوا الأحاديث الصحيحة المنقولة من الثقات . ولعله يقصد بهؤلاء بعض أهل الكلام . وأصحاب الفرقة الرابعة جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا في المنقول وحكموا على كل ما لم يعلم استحالة بإمكانه . ولم يعلموا أن المحاولات العقلية لا تعلم إلا بدقيق النظر . ولم يعلموا أن ما لم يظهر استحالة ليس ممكنا وما لم يظهر إمكانه ليس مستحيلا .

يبدو لى لفهم قول الغزالي هذا يجب أن نفرق بين الإمكان والاستحالة العقلية (المنطقية : Logical) والإمكان والاستحالة الوجودية (Ontic or Nomic) وبين الإمكان الذى يتبادر إلى الذهن وبين الذى لا يدرك إلا بدليل . وقد أشار الغزالي إلى التفريق الثانى هذا فقال : إن هنالك ما يعلم استحالة بدليل وما لا يعلم إمكانه ولا استحالة لأنه موقف للعقل وليس فى القوة البشرية الإحاطة به ولنضرب بعض الأمثلة : إنه من المستحيل عقلا أن يكون الإنسان موجوداً وأن لا يكون موجوداً أو أن يكون فى مكانين مختلفين فى نفس الوقت ومن الممكن عقلا ومنطقيا أن يضع رطلا من الحديد فى ماء البحر فلا يغطس ولكن هذا غير ممكن وجودا وغير ممكن حسب القوانين التى تتحكم فى سلوك الأجسام ومثال الشيء الذى يتبادر إمكانه للذهن ولكنه غير ممكن عند النظر واعتبار الدليل هو أنه قد يتبادر إلى الذهن أن كل قضية يمكن أن نجد لها

برهاننا ولكن قد يرينا الدليل خلاف ذلك لان هذا - كما يقولون - إما أن يقود إلى الدور أو التسلسل . وقد يتبادر إلى الذهن أنه في الإمكان أن نبرهن على كل نظرية داخل نظام (نظام له اكسيومات : Axioms وقوانين تحويل أو استنباط معينة) لكن حسب نظرية قودل (Godel) فإن هذا غير ممكن . هذا في مجال الإمكان المنطقي . أما في مجال الإمكان الوجودي فقد يتبادر إلى الذهن أنه من الممكن وجودا أن توجد جسيمات لها سرعة أكبر من سرعة الضوء ولكن الدليل (نظرية اينشتين) يقول : إن هذا ليس ممكنا وجودا . وقد لا نعرف أن الشيء ممكن أو مستحيل لأنه ليس هنالك دليل على استحالة أو إمكانية أو كونه من جنس الأشياء التي لا يمكن الإحاطة بها . لعله يقصد بهذه الفقرة . بعض أهل السنة الفقرة الخامسة هي التي تفوض في هذه الأمور السالفة الذكر والتي توفق بين المعقول والمنقول بدقيق النظر وهي الفقرة المتوسطة الجامعة بين المنقول والمعقول ، الجامعة كل واحد منهما أصلا ، المنكرة لتعارض العقل والنقل . لأن من كذب العقل - كما يرى الغزالي - فقد كذب الشرع إذ بالعقل يعرف صدق الشرع بمعرفة صدق النبي . والغزالي يرى أن أصحاب هذه الفقرة هم الفقرة المحقة ولكنهم طلبوا مرتقى صعبا . ويعتبر الغزالي أنه من أصحاب هذه الفقرة . وقال : إن أصحاب هذا الاتجاه يعلمون أن من مارس العلوم يمكنه التوفيق بين المعقول والمنقول بطريقة مقبولة في الأكثر ولكن في

بعض الاحيان إذا اراد التوفيق قد يؤول تأويلات غير مقبولة . فيجب أن لا يحاول ذلك لأن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلا ولكن في نفس الوقت يجب عليه أن لا يكذب برهان العقل . وأن لا يلجأ في التأويل عندما تتعارض الاحتمالات إلى تخمين مراد الله ومن الأسلم في هذه الحالة التوقف عن التأويل . وعليه أن يتبع مبدأ عام وهو : لا يمكن أن يكون ظاهر النص الذي يعارض العقل مراد الله ولكنى قد لا أدري المراد من النص ولا حاجة لي لمعرفة حقيقة نص لا يتوقف عليه عمل وما على إلا الإيمان والاعتقاد المطلق والتصديق المجمل .

المنهج المستخدم في معرفة الأحاديث الصحيحة (٦٧) :

إنه من المعروف أن هذا المنهج مستخدم في الشرعيات . يقسم الغزالي الأحاديث الصحيحة إلى متواترة وغير متواترة ويقول : إن المتواترة صادقة يقينا . وأما الأحاديث غير المتواترة (خبر الآحاد) فصدقها ظني والعلم بها لا يفيد اليقين . ولكن إفادة الظن توجب العمل . والظن يبنى على دليل والظن الذي يفيد ناتج من كون رواته عدولا ضابطين . ومعايير العدل والضبط يبينها علم الجرح والتعديل . إن هذا المنهج له أهمية قصوى في العلوم الشرعية لأن أدلة الشرعيات بعد القرآن الكريم ، الأحاديث الشريفة . وكان ينبغي أن نفرّد لهذا المنهج صفحات أكثر من هذا البحث وعموما هنالك منهج معروف

لمعرفة : ضحّة الأحاديث : قال الحديث :
الصحيح هو الذى يرويه العدل الضابط
بسند متصل من مبدئه إلى منتهاه من غير
شذوذ ولا علة .

المنهج السلوكى العملى :

هذا المنهج يعتمد على المجاهدة والعبادة
والذكر والخلوة والزهد والصمت والسهر
وترك الصفات المذمومة والتحلى بالصفات
المحمودة ، بترك الدنيا والإقبال على
الآخرة . يقول الغزالي : إن الصوفية أرباب
الأحوال . لا أصحاب الأقوال . وعلومهم
يتحصل عليها بالذوق والسلوك ويقطع
علاقة القلب عن الدنيا والإقبال بكنه الهمة
على الله تعالى . ولا يتم ذلك إلا بالإعراض
عن الجاه والمال والهرب من الشواغل
والعلائق الدنيوية . والغزالي يعتبر أهل
التصوف هم وحدهم السالكون لطريق الله
وأن سيرتهم هى أحسن السير وطريقتهم
هى أصوب الطرق وأخلاقهم هى أذكى
الأخلاق (٦٨) . وقال : الصوفية أخذوا
حظا من علم الدراسة ، فأفادهم علم
الدراسة العمل بالعلم فلما عملوا بما علموا
أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر
العلماء فى علومهم وتميزوا عنهم بعلوم
زائدة هى علم الوراثة وعلم الوراثة هو
الفقه (٦٩) . لقد اتضح لنا بما تقدم أن
الغزالي مع سائر العلماء فى علومهم كالمنطق
والأصول . وقال : « وانكشف لى فى أثناء
هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها
واستقصاؤها والقدر الذى أذكره لينتفع به

أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون
لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم هى
أحسن السير وطريقتهم هى أصوب
الطرق : صحيح أن طريقة المتصوفة - فى
مجال : علم السلوك والأخلاق وصفات
النفس وطبيعتها وأمراضها وعلاج هذه
الأمراض - مناسبة وأن إسهاماتهم فى هذه
المجالات مفيدة وقيمة (٧٠) ، ولكن معارف
الصوفية لا تقتصر على علم النفس
والأخلاق وعلم القلوب لأن الغزالي قال :
(ومن أول الطريق تبدأ المشاهدات
والمكاشفات حتى أنهم فى يقظتهم
يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء
ويسمعون لهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد
ثم يترقى الحال من مشاهدات الصور
والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف
فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل
لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه
وعلى الجملة تنتهى الحالة إلى قرب يكاد
يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد
وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ (٧١) .
يذكر الغزالي هنا أموراً لا يمكن أن تعلم
بطريق المعرفة العادية (الحس والعقل)
فهى لا تعلم إلا بالكشف . ولقد حاولنا فى
كتاب « قضايا التصوف الإسلامى » أن
نعطى قائمة شاملة للأشياء التى تعلم عن
طريق الكشف (٧٢) .

ومن ناحية أخرى فإن الغزالي يرد على
منكرى هذه المعارف الكشفية بأن
تصديقها يعتمد على أن يكون للشخص
ذوق معين وتجارب خاصة . لهذا لا يحق

لأى شخص أن يكذب أقوال المتصوفة لأنه ليست لديه (الحاسة) التى تمكنه من التحقق من كذبها . فالأعمى لا يحق له أن يكذب وجود الأشكال والألوان لأنه لا يراها . نقول نعم لا يجوز له أن يكذب وجودها ولكن فى نفس الوقت ليس واجبا عليه تصديق وجودها إلا إذا وجد أو أعطى دليلا مستقلا عن دليل الحاسة المزعومة .

الغزالي وتبرير المناهج :

المنهج الاستنباطى لا يحتاج إلى تبرير فصحته بينة بنفسها ولا يقوم فكر بدونه ولكنه منهج لا يكفى للحصول على كل المعارف والعلوم . وقد حاول الغزالي أن يبين فى كتابه (القسطاس المستقيم) أن المنطق الاستنباطى منطق يستعمله القرآن .

أما التجربة فقد حاول الغزالي تبريرها بحجة برهانية أى بواسطة استدلال استنباطى . ولقد بينا أن هذا أمر عسير إن لم يكن مستحيلا . أما الاستقراء والتمثيل فالغزالي يرى أنه لا يمكن تبريرهما تبريرا استنباطيا ولا يوجبان إلا معرفة ظنية احتمالية . أى له أسس عقلية لا ترقى لحد البرهان وغرضها الحصول على نتائج لها أقصى معقولية ممكنة ولهما تبرير آخر وهو أنهما ضروريان للعمل . لأن من لا يقامر لا يكسب وقال : إن استعمالهما فى الفقه معقول لأن أغلب عادات الشرع فى غير

العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة أى أن الأمور الشرعية فى غير العبادات لها علل . فنحن نحتاج إلى اجتهد لاستخراج العلل بطرق الاستقراء المختلفة . وقال كذلك : إن جلب المنافع ودفع المضار يوجب الاعتماد على الاستقراء .

أما المنهج السلوكى العملى لا تبرير له إلا بالدخول فى التجربة ومن ذاق عرف . أما الاعتماد على اللغة ومنطقها فى فهم النصوص فأمر بديهي ولكن يقتضى التوفيق بين مدلول النص وما يقول به العقل لأن مدلول النص ما دام قول الله تعالى لا يمكن أن يتعارض صريح المعقول . أما الاعتماد على مناهج الحديث فهو يلزم من أدلة عقلية وتجريبية . هذا بإيجاز تبرير الغزالي لهذه المناهج . قد تتضح بعض النقاط هذه بالرجوع إلى ما كتبناه فى كل منهج .

بقيت نظرية هامة فى المعرفة كان ينبغى لنا نقاشها وهى نظرية التعريف عند الغزالي . فالغزالي شأنه شأن آخرين يقسم المعرفة إلى تصور وتصديق . أما التصور فيكون عن طريق الحد وأما التصديق فيكون عن طريق القياس (الاستدلال) . ولقد تناولنا فى هذا البحث نظريته فى الاستدلال وكان هذا البحث قاصرا عليها حتى يهيئ الله لنا فرصة أخرى للكتابة عنها .

المراجع العربية

- (١) الغزالي : (أبو حامد محمد بن محمد) ، إحياء علوم الدين ، مكتبة عبد الوكيل الدروى ، دمشق ، دورشية .
- (٢) الغزالي : فضائح الباطنية ، حققه عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٨٣ م .
- (٣) الغزالي : القسطاس المستقيم ، الناشر محمد عفيف الزعبي ، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر - بيروت ١٢٩٣ هـ - ١٩٧٣ م .
- (٤) الغزالي : قانون التأويل ، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م .
- (٥) الغزالي : المستصفى ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- (٦) الغزالي : المنقذ من الضلال ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٥٩ م .
- (٧) الغزالي : ميزان العمل ، حققه وقدم له سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ١٩٦٤ م .
- (٨) عبد الله حسن زروق : قضايا التصوف الإسلامى ، دار الفكر للطباعة والنشر ، الخرطوم ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م .
- (٩) القاضى عبد الجبار : (أبو الحسن عبد الجبار) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، الجزء الثانى عشر ، انظر دار المعارف ، حققه إبراهيم مذكور ، وزارة الإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة .
- (١٠) محمد عبد الباقر صدر : الأسس المنطقية للاستقراء - دار المعارف للطبعوعات - بيروت ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- (١١) مجلة الفكر الإسلامى : جعفر شيخ إدريس ، التصور الإسلامى ص ١١٨ - ١٣٥ .

المراجع الأجنبية

- 1 . Ayer, A.J. Probability and Evidence, the MaCmillan press LTD. 1972.
- 2 . Black, Mac. An Article on (Induction) in vol.4. of the Encyclopedia of

philosophy, ed. by Paul Edwards New York. 1976.

3 . Griffiths, A.Philips (ed), Knowledge and Belief, Oxford University press, 1967.

4 . Idvis, Jaafar Sheikh, The Islamicization of the Sciencesm Unpublished paper.

5 . Kneale William, Probability and Induction, Oxford at the clarendon press, 1966.

6 . Nagel, E.and Newman, J.R., Godels'proof, Routledge and Kegan paul. 1959.

7 . Pap, Arther, An Introduction to the Philosophy of Science, London, Eyre and Spottiswoode, 1963.

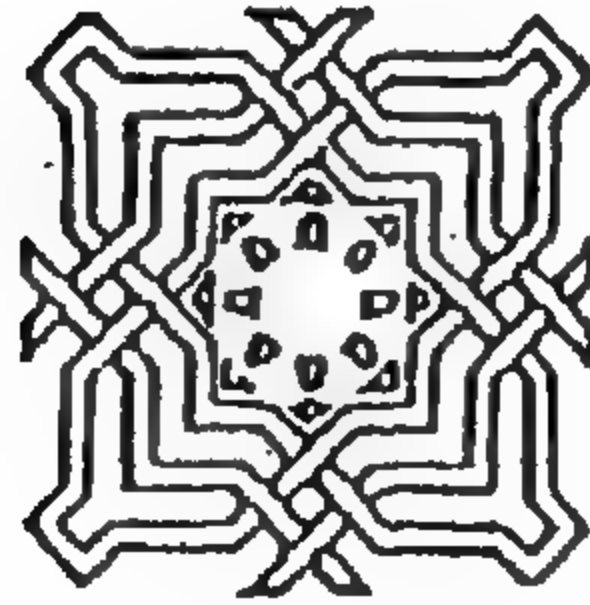
8 . Rescher, N., Induction, University of Pittsburg Press, 1980.

الحواشي

- (١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٢ - ١٤ .
- (٢) الغزالي ، معيار العلم ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .
- (٣) المصدر السابق .
- (٤) المصدر السابق .
- (٥) المصدر السابق ، ص ٢١٩ - ٢٤٢ .
- (٦) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .
- (٧) المصدر السابق ، ص ٦٥ .
- (٨) الغزالي ، المستصفى ، ص ٢٤ - ٢٦ .
- (٩) القاضي عبد الجبار . المغنى ، الجزء الثاني عشر ، النظر والمعارف صفحة ١٥ .
- (١٠) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ٢٦ .
- (١١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٤١ - ٤٢ .
- (١٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٧٦ - ٧٧ .
- (١٣) الأعراف . آية ١٧٢ .
- (١٤) الروم : آية ٣٠ .
- (١٥) إبراهيم : آية ٢٥ .
- (١٦) إبراهيم : آية ٥٢ .
- (١٧) الغزالي ، ميزان العمل ، ص ٣٣٤ ، وجعفر شيخ إدريس . « التصور الإسلامى للإنسان » مجلة الفكر الإسلامى ص ١١٨ - ١٣٥ ، وعبد الله حسن زروق « قضايا التصوف الإسلامى » ص ١٤١ - ١٤٢ .
- (١٨) لأننى استعملت هنا عبارة « مصدر » استعمالاً غير دقيق فالصحيح أن المصدر إما أن يكون الوحى (القرآن والسنة) أو الأشياء الموجودة فى العالم . أما العقل فهو وسيلة للمعرفة وليس مصدراً لها . انظر د . جعفر شيخ إدريس . بحث باللغة الإنجليزية غير منشور بعنوان أسلمة العلوم : الفلسفة والمنهج ولقد أشار إلى نفس التعريف الدكتور عبد الحميد مذكور (لكن العقل قد يكون مصدراً ووسيلة بالنسبة للموجودات الرياضية فى رأى مدرسة من ممارس الرياضيات لأنه قد يصعب الحديث عن أشياء خارج الذهن فى مجال الرياضيات) .
- (١٩) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٣٥ .

- (٢٠) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٣ .
- (٢١) المصدر السابق ، ص ٥١ .
- (٢٢) المصدر السابق ، ص ٢٣ .
- (٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٢ .
- (٢٤) الغزالي ، قانون التأويل .
- (٢٥) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٤ - ٢٥ .
- (٢٦) الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٩٣ - ١٩٧ .
- (٢٧) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ص ٧٥ .
- (٢٨) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ١٦ .
- (٢٩) المصدر السابق ، ص ١٦ - ١٧ .
- (٣٠) المصدر السابق ، ص ١٩ .
- (٣١) المصدر السابق ، ص ٣٢ - ٣٣ .
- (٣٢) المصدر السابق ، ص ٨٣ - ٨٧ .
- (٣٣) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٩ - ٣٠ ، انظر الغزالي : فضائح الباطنية .
- (٣٤) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٣٢ .
- (٣٥) انظر قضايا التصوف الإسلامي - عبد الله حسن زروق .
- (٣٦) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ص ٣٥ .
- (٣٧) المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .
- (٣٨) المصدر السابق ، ص ٣٩ .
- (٣٩) المصدر السابق ، ص ١٩ .
- (٤٠) المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .
- (٤١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .
- (٤٢) الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٣١ ، ١٦٠ .
- (٤٣) المصدر السابق ، ص ١٣١ و ص ١٦١ .
- (٤٤) المصدر السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
- (٤٥) المصدر السابق ، ص ١٨٦ - ١٩١ .
- (٤٦) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ١٣٢ .
- (٤٧) الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٦١ .
- (٤٨) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
- (٤٩) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .
- (٥٠) المصدر السابق .
- (٥١) المصدر السابق .
- (٥٢) المصدر السابق .
- (٥٣) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
- (٥٤) المصدر السابق ، ص ١٦٥ .
- (٥٥) المصدر السابق ، ص ١٦٥ .

- (٥٦) المصدر السابق .
- (٥٧) المصدر السابق ، ص ١٦٥ - ١٦٨ .
- (٥٨) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الثاني ، ص ٢٨٨ - ٢٩٥ .
- (٥٩) المصدر السابق ، ص ٢٩٥ - ٣٠٦ .
- (٦٠) الغزالي ، معيار العلم ، ص ١٧٠ - ١٧٥ .
- (٦١) المصدر السابق ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .
- (٦٢) المصدر السابق ، ص ١٨٨ - ١٩١ .
- (٦٣) المصدر السابق ، ص ٨١ - ٨٨ .
- (٦٤) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ٣٤١ - ٣٤٥ .
- (٦٥) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٦ - ٢٣٥ .
- (٦٦) الغزالي ، قانون التأويل ، ص ٦ - ١٢ .
- (٦٧) انظر قضايا التصوف الإسلامي ، عبد الله حسن زروق ، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ .
- (٦٨) المصدر السابق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .
- (٦٩) الغزالي ، المستصفى ، الجزء الأول ، ص ١٤٠ - ١٧٣ .
- (٧٠) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ .
- (٧١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، ص ٤٥ .
- (٧٢) انظر قضايا التصوف الإسلامي ، عبد الله حسن زروق ، الفصل الخامس (التصوف والأخلاق) .
- (٧٣) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ - ٤١ .
- (٧٤) انظر قضايا التصوف الإسلامي ، عبد الله حسن زروق ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .



﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » أحد كتابها الفضلاء ، المرحوم
الدكتور إسماعيل الفاروقى ، الذى اغتالته يد الغدر فى الولايات المتحدة
الأمريكية ...

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته .

﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » إحدى كاتباتها الفضليات ،
المرحومة الدكتورة / لمياء الفاروقى ، التى اغتالتها يد الغدر فى
الولايات المتحدة الأمريكية ...

رحمها الله رحمة واسعة ، وأسكنها فسيح جناته .

﴿ إنا لله وإنا إليه راجعون ﴾

تنعى أسرة « المسلم المعاصر » أحد كتابها الفضلاء ، الأخ الداعية
المرحوم الأستاذ/ عبد البديع صقر ، الذى وافته المنية نتيجة حادث أليم
فى جمهورية مصر العربية ..

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته ...



المحرفون للكلم
الترجمات اللاتينية الأولى
للقرآن الكريم
وتأثيرها على الترجمات باللغات الأوروبية

د . حسن المعاييرجي

الدوحة - قطر

تمهيد :

إن الأحداث التي وقعت في القرنين
الحادي عشر والثاني عشر والتي أدت إلى
ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لأول
مرة هي أحداث كثيرة متداخلة يحتاج
تدوينها إلى سرد طويل لتاريخ المسيحية في
أوروبا في خلال هذه المدة ، وتاريخ المسلمين

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ
وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ
مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ، وَلَا
تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَآئِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا
مِّنْهُمْ ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ ... ﴾

[سورة المائدة : الآية ١٣]

في الأندلس وفي جنوب فرنسا وسويسرا .
وتاريخ المسلمين في صقلية وجنوب إيطاليا
وسردينيا وكورسيكا وجزر البليارد ،
وتاريخ حملة عبد الرحمن الغافقي والتي
احتل فيها نصف مساحة فرنسا المعروفة لنا
حاليا والتي وصل بها إلى تورين وواتيه ، ثم
تاريخ الحروب الصليبية وأسبابها ونتائجها .
وإن هذه المقالة المختصرة لا تتسع للخوض
في هذا التاريخ كله والذي يحتاج إلى سرد
مطول حتى يعيش القارئ في الأجواء التي
مهدت وأدت إلى هذه الترجمة ، التي
كانت نقطة البداية لهجوم فكري على
الإسلام استمر منذ كتابتها حتى عصرنا
الحاضر .

وكان هذا الهجوم وما زال هو الأكثر
خطرا وتأثيرا من الحروب العسكرية ، وقد
نما هذا الهجوم الفكري والعقدي وشب
حتى وصل إلى مرحلة متطورة في عصرنا
الحاضر . وهو هجوم من شعبتين : شعبة
موجهة إلى الشعوب المسيحية لتحسينها
ضد الإسلام الذي انتشر واتسع نفوذه
وذلك بتشويه صورته وتجريحه والقدح فيه
ونقده والتطاول عليه وعلى القرآن وعلى
بنى المسلمين ، مما كَوّن ما يشبه الجدار
السميك من الأفكار السوداء عن هذا
الدين الحنيف ، حتى أن المسيحي الغربي في
عصرنا الحاضر وعندما تفلس المسيحية في
نظرة ، ويشعر بحاجة إلى دين يُشبعه

روحيا ونفسيا ، نجده يقرأ ويجرب كل
الأديان بما فيها البوذية والهندوكية وما شابه
ذلك من الأديان ولا يفكر في الإسلام
كدين يستحق الدراسة إلا ما جاء عن
طريق الصدفة ، فالغربي لا يتوقع خيرا في
الإسلام كدين بعد أن هوجم باللاتينية من
القرن الحادي عشر وما زال يهاجم ،
وترجم هذا الهجوم إلى ما يربو على اثنين
وعشرين لغة أوربية^(١) مما شوه صورته
تشويها يكاد يصبح عندهم من المسلمات .

أما الشعبة الثانية فهي الشعبة الموجهة
إلى المسلمين فيما نراه من هجمات تبشيرية
شعة على أمة الإسلام ككل وعلى الدول
الإسلامية ذات الكثافة السكانية على وجه
التخصيص كنيجيريا وبنجلاديش
وأندونيسيا . إن هذا الهجوم العقدي
الفكري الذي ظهر فجأ بدائيا عند نشأته
الأولى على أيدي رهبان دير كلوني (Cluny)
معتمدا على الأساطير والسباب ، أخذ
يتطور مع السنين حتى أصبح علما بل
علوما لها مدارس ومناهج . وما
الاستشراق ومقارنة الأديان ومعاهد
الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية
إلا من ثمار هذا الهجوم الفكري .

وما الرهبانيات ومدارس اللاهوت
ومراكز التبشير ، ومدارسها ،
ومستشفياتها ، وملاجئها ، ومؤسساتها
(الإنسانية) كذا ، ومكتباتها ومطابعها

(١) إذا اعتبرنا لغة الأفريكان وهي لغة سكان جنوب أفريقيا البيض لغة أوربية (وهي خليط من
الهولندية والإنجليزية) فإن العدد يصبح ٢٣ ، لغة أوربية ترجم إليها القرآن الكريم .

وإذاعاتها ومطاراتها وسفنها التبشيرية التي تجوب البحار إلا قواعد هذا الهجوم . لقد كانت الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن هي الشرارة التي فجّرت كما هائلا من الترجمات في شتى اللغات الأوروبية .

وهي تتراوح بين الإسفاف والقدح الشديد في الإسلام وتحريف الكلم عن مواضعه وبين المواربة ودق الأسافين وإثارة الشبهات . إن الغالبية العظمى من هذه الترجمات قام بها رهبان أو قساوسة أو مبشرون أو مستشرقون ، والقلة القليلة القادرة من الترجمات التي قام بها المسلمون كترجمة مولانا أبي الأعلى المودودي وعبد الله يوسف علي في الانجليزية والأستاذ محمد حميد الله في الفرنسية هي ترجمات قليلة لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة^(١) .

إن المسلم الذي ذاق حلاوة الإيمان ، وحفظ القرآن الكريم ودرس علومه ، لا بد وأن يختلف في ترجمته للقرآن عن غير المسلم الذي لا يرعى للقرآن الكريم حرمة ، ولا ذمة . ناهيك عن الإنسان الذي لا يدرك مغزى أحكام القرآن الكريم وتعاليمه الخلقية وتوجيهاته السامية للفرد والأسرة والمجتمع ، وللحاكم والمحكوم ، في السلم والحرب ، والذي لا يدرك مغزى

التوحيد والعبودية لله ، ولا لمبادئه ونظمه في مختلف نواحي الحياة ولا يطبقها في حياته . كيف يتسنى لهذا الإنسان أن يذوق حلاوة القرآن ويفهم مراميه وأبعاده وأغواره وكيف تتجلى له تأويلات هذا الكتاب الكريم وأسراره وحقائقه حتى يستطيع أن يترجم معانيه إلى لغة أخرى . فإذا أضفنا إلى هذا العناد المكابرة وسوء النية والجهل في إدراك عربية القرآن الكريم المعجزة ، فإن المحصلة تكون ما بين أيدينا من كوارث الترجمات الأوروبية التي فعلت بكتاب الله ما يشق على النفس ذكره .

لقد حرّفوا الكلم وأعادوا ترتيب السور حسب ما يرى المؤلف مدعيا أنه ترتيب النزول ، أو يترجم ترجمة مرسلة للسور دون التقيد بآيات هذه السور . وقد تكون السورة في مقال واحد أو في عدة مقالات أو يؤلف ما يسميه مختصر القرآن أو قرآن محمد أو قانون الأتراك أو إضافة صور يدعى المؤلف أنها للنبي أو أهم عشر سور في القرآن أو ما يسمونه أحاديث محمد حول المائدة وغير ذلك مما ارتكبه القوم بحق كتاب رب العالمين . ولو حاولت عرض نماذج لهذه التحريفات والأباطيل في اللغات الأوروبية التي ترجم إليها القرآن الكريم لاحتجت إلى مجلدات فضلا عن

(١) بلغت الترجمات الكاملة للقرآن الكريم في اللغات الأوروبية مع طبعاتها المتعددة ٦٧١ ترجمة وطبعة ، بلغت الترجمات الجزئية والمختارات ٢٤٥ ترجمة وذلك حتى عام ١٩٨٠ في ٢٣ لغة أوروبية (البيبليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم - مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية - إستانبول ١٩٨٦) .

أننى بهذا العمل أعيد نشر ضلالتهم وأكررها والواقع أن رأس الفتنة هي الترجمة اللاتينية الأولى عام ١١٤٣ م لروبرت الكيتوني (Robert of Ketton) والتي لم تكن ترجمة فقط ، وإنما أضيف إليها هجوم وقدح في الإسلام والقرآن ونبي المسلمين فيما يسمونه Polemics ثم لحقتها الترجمة اللاتينية الثانية عام ١٧٢١ م والتي قام بها لودفيج ماراتشي (Ludovico Marracio) وهي أشد قدحا وهجوما من الأولى .

وقائع وأحداث على الطريق :

ما أن مرت مائة عام فقط على وفاة سيدنا محمد ﷺ عام ٦٣٢ م حتى كانت جيوش المسلمين قد اجتاحت أسبانيا لتصل إلى نربونة (Narbonne) في الركن الشمالي الغربى لحوض البحر الأبيض المتوسط على الحدود بين فرنسا وأسبانيا . وكان ذلك عام ٧٢٠ م ثم وصلوا إلى تولوز (Toulouse) عام ٧٢١ م فكاركاسون (Carcassonne) عام ٧٢٥ م وبوردو (Bordeaux) عام ٧٣٢ م وتور وبواتيه (Tours & Poitiers) قرب باريس عام ٧٣٢ م ، وبهذا تكون فتحت ما يقرب من نصف مساحة فرنسا المعروفة لنا حاليا .

أما جنوب إيطاليا وصقلية وكورسيكا ومالطة وسردينية وجزر البليارد ورودس وقبرص

وجبال الألب وسويسرا فقد سقطت كلها في أيدي المسلمين لفترات مختلفة . ولا شك أن هذا الفتح الإسلامى الصاعق قد زلزل أوروبا الغارقة في جهالة العصور الوسطى في ذلك الوقت ، وكانت أطرافها الشمالية لا تزال تدين بالوثنية وكانت تهاجم من الشرق والشمال بالوثنيين ، ومن الجنوب والجنوب الغربى بالمسلمين . وقد تم فتح الأندلس وجزء من لانجدوك (Languedoc) (في جنوب فرنسا) في أقل من سنتين . ويقول المؤرخون العرب أن خطة موسى بن نصير كانت تقضى بأن يعود إلى مقر الخلافة الأموية في دمشق عن طريق ألمانيا ومضيق القسطنطينية وآسيا الصغرى ملتفا بذلك حول البحر الأبيض المتوسط . وكان المسلمون في فترة من فترات هذا الغزو الصاعق يغدون ويروحون بحرية في جميع أنحاء سويسرا ، حتى وصلوا إلى أبواب مدينة سانت جال Saint-Gallen قرب بحيرة كونستانز Constance .

لقد عبرت الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا من خلال أسبانيا وصقلية ومن خلال سوريا أثناء الحروب الصليبية . ولا شك أن أسبانيا كانت أهم طريق مرت عبره الحضارة العربية الإسلامية التي أيقظت أوروبا عندما غدت أسبانيا منطلقا لترجمات المعارف والعلوم العربية^(١) على

(١) لقد بلغ الرق والحضارة الإسلامية في الأندلس مبلغا أشاد المسيحيون أنفسهم بما بلغته قرطبة من الرق وازدهار الصناعة والفنون وبما كان يسود قصورها من الترف والسلوك الرفيع ، والتقدم الثقافى والعلمى الذى حدا بجورج الثانى ملك إنجلترا إلى إرسال بعثات علمية إلى الأندلس لتنهل من المعرفة والعلوم في بلاد المسلمين . وكانت إحدى هذه البعثات تضم ' ١٨ فتاة يرافقهن رئيس موظفى القصر الملكى =

نطاق واسع في مدينة طليطلة . كما ساهمت صقلية العربية في نقل الثقافة والعلوم العربية والحضارة الإسلامية في تعاون حضارى فريد في تاريخ العلاقات بين العرب وأوروبا ، فقد نقل النورمانديون حكم صقلية في ذلك الوقت آداب وعلوم العرب واستخدموا العربية لغة رسمية إلى جانب اللاتينية واليونانية ، وضربوا النقود على النمط الإسلامى وكان أشهر حكامهم فريدريك الثانى ١٢١٥ - ١٢٥٠ م وابنه مانفرد . وكانا يعرفان العربية قراءة وكتابة وقد ألفا بها وأنشأ فريدريك جامعة نابولى عام ١٢٢٤ م مهديا إياها مجموعة كبيرة من الكتب العربية . وكان من الممكن أن يكون التفاعل بين الحضارة الإسلامية وأوروبا مدخلا منصفًا للإسلام من قبل المسيحية في أوروبا ، كما كان من الممكن بشيء من الموضوعية والبعد عن التعصب

الأعمى والمكابرة توفير الصراعات الطويلة والآلام المأسوية التى خضبت تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية لو تناول المسيحيون هذا الاحتكاك الحضارى بنظرة أكثر واقعية وبعيدة عن التعصب الدينى الأعمى الذى سيطر على قياداتهم فى ذلك العصر ، وكانت القيادة فى يد الكنيسة التى وجدت فى عداوتها للإسلام والمسلمين وسيلة لحل الخلافات ، وتوحيد الكلمة على عدو مشترك هو الإسلام والمسلمين وتأكيد زعامة الكنيسة وتفوقها على الملكيات الأوروبية بتوجيهها لحملات عسكرية إلى بلاد المسلمين .

ولقد اتفق المؤرخون على أن عصرا جديدا للكنيسة الغربية بدأ فى النصف الأول من القرن الحادى عشر وذلك بتزعم البابوية لأوروبا باعتبارها خليفة بطرس فى وراثته للمسيح ، وتمكنها من فرض طاعة

= النبيل « سفيلك » . وعلى رأس البعثة الأميرة دوبانت ابنة أخت الملك وقد جاء فى خطاب الملك إلى الخليفة هشام الثالث ما يلى :

« من جورج الثانى ملك إنجلترا والغال والسويد والترويج إلى الخليفة ملك المسلمين فى الأندلس صاحب العظمة هشام الثالث الجليل المقام .

بعد التعظيم والتوفيق فلقد سمعنا عن الرقى العظيم الذى تتمتع بفيضه الضافى معاهد العلم والصناعات فى بلادكم العامرة فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج هذه الفضائل لتكون بداية حسنة فى اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم فى بلادنا التى يشملها الجهل من أركانها الأربعة . وقد وضعنا ابنة شقيقتنا الأميرة دوبانت على رأس بعثة من بنات الأشراف الانجليز ، لتتشرّف بلم أهداب العرش ، والتماس العطف لتكون مع زميلاتنا موضع عناية عظمتكم ، وحماية الحاشية الكريمة ، وحذب من لدن الذين سيتوفرون على تعليمهن ، وقد أرفقت الأميرة بهدية متواضعة لمقامكم الجليل أرجو التكرم بقبولها مع التعظيم والحب والإخلاص » .

من خادمتكم المطيع : جورج م . أ

د . محمد جميل غازى - الإسلام يحيا فى الأندلس - دار الأنصار - القاهرة ١٩٨١ ، ص : ٣٠ -

٣١ ، نقلا عن كتاب العرب ، عنصر السيادة فى القرون الوسطى للمؤرخ الإنجليزى جون دواتبورت .

الملوك والشعوب لها . والظاهرة الثانية في هذا العصر الجديد للكنيسة هو ظهور الرهبانيات التي تدعو للإصلاح . وكانت رهبانية كلوني (Cluny) التي أسست في فرنسا من الرهبانيات التي مهدت لهذه الحركات الإصلاحية ، متمتعة بنفوذ واسع امتد إلى أسبانيا والفاثيكان . وقد سميت الفترة من ١٠٥٠ م إلى عام ١١٥٠ م بالنهضة الأولى وفيها ظهر التعليم العالي والفكر الفلسفي وظهر علم اللاهوت بمفهومه الحديث ، كما أن البابوية تأثرت كثيرا بصيحات النجدة التي كانت تطلقها الكنيسة الشرقية من وقت لآخر تحت تأثير

الضغط السلجوقي على البيزنطيين في آسيا الصغرى وقد استنجد الإمبراطور البيزنطي الكسيوس الأول بالبابا أوربان الثاني^(١) (Urban II) « معلى الحرب الصليبية على المسلمين في دير كليرمونت » Clermont عام ١٠٩٥ م .

ومن الرهبانيات التي كان لها دور بارز في هذه الصحوة المسيحية رهبانية سيتو Citeaux بفرنسا والتي أسست عام ١٠٩٨ م وكان شعارها الحياة البسيطة الفقيرة والعمل اليدوي ، مؤكدة بذلك المبادئ التي أعلنها القديس بنديكت St. Benedict في إيطاليا حيث النشأة الأولى

(١) البابا أوربان الثاني (Urban II) (١٠٣٥ - ١٠٩٩) وهو خريج مدرسة دير كلوني الفكرية ، ولد في لاجيرى بمقاطعة شامباني بفرنسا ودرس في سواسون ورعى ويقال أنه درس في الأندلس ، وتقلد عدة مناصب انتهت به إلى أن أصبح راهبا في دير كلوني من عام ١٠٧٠ حتى عام ١٠٧٤ .

وقد سارع إلى ترجمة أفكار دير كلوني فور تثبيت مكانته في كرسي البابوية بإعلانه الحروب الصليبية في مجلس كلير مونت عام ١٠٩٥ في خطبته الشهيرة وسمى هذه الحروب « الحرب الصليبية الأولى » وكأنه يدعو إلى غيرها . كما ساهم في إعانة الجيوش المسيحية لاسترداد أراضي الأندلس من المسلمين ، كما أعاد ترتيب الكنيسة في أسبانيا وضمن بذلك تأييد الأسبان له فضلا عن الفرنسيين المتعاطفين معه . كما سعى إلى توحيد الكنيسة البيزنطية والكنيسة اللاتينية وذلك في مدينة باري عام ١٠٩٨ .

ومات أوربان الثاني خريج كلوني في ٢٩ يوليو ١٠٩٩ بعد أن سقطت القدس في ١٥ يوليو ١٠٩٩ في أيدي الصليبيين ولا أدري هل علم بأخبار سقوط القدس قبل موته أم لا ؟ وهل علم بالمذبحة الكبرى التي كانت ثمرة دعواه المتعصبة أم لا ؟^(*) وهل كانت هذه الحرب بدوافع دينية حقيقية لتخليص الأراضي المقدسة من أيدي المسلمين ؟ أم كانت مخرجا لتوجيه جيوش الأمراء والملوك إلى خارج أوروبا لتقوى شوكة الكنيسة ؟ أي أنها كانت حريا لحل مشاكل داخلية على حساب فتح ديني عاطفى في الخارج .

وعلى كل الأحوال فهذه العينة الكلونية مثال صارخ على التعصب الأعمى الذي مارسه أوربان وتبعه رهبان آخرون مثل بيتر الهرميت وبيطرس الكلوني وغيرهم .

(*) وصلت أنباء سقوط القدس بعد مدة قصيرة من موت أوربان واعتلاء باسكال الثاني كرسي

البابوية . (The Oxford dictionary of Papes) 161 p.

لحركة الرهبانيات ، التي بدأت صغيرة متواضعة مثل رهبانيات كامالدوليس Camaldolese وفالومبروسان Vallombrosans ثم انتقلت الحركة الرهبانية إلى فرنسا حيث اشتد عودها فظهرت رهبانية جراند مونتني Grandmontines (عام ١٠٧٧) ورهبانية كارثوسيان Carthusians (عام ١٠٨٤) وظهرت حركات أخرى في بريطانيا وانتشرت الرهبانيات في أوروبا عامة حتى بلغت نقطة التشبع في القرن الثاني عشر . وكان من أشهر رؤساء هذه الرهبانيات سانت برنارد St. Bernard رئيس رهبانية سيتو Citeaux في كليرفو Clairvaux من عام ١١١٥ م حتى عام ١١٥٣ قاد فيها رهبان سيستريسيان Cistercians لمدة تقرب من الثلاثين عاما ، وكان منافسا قويا لرهبانية كلوني ورئيسها بطرس الكلوني . أما رهبانية فرسان المعبد فقد بلغت شأوا كبيرا في فرنسا وقامت بدور بارز في الحرب الصليبية وكان لها صفة عسكرية كما أثرت ثراء فاحشا نتيجة للهبات والتبرعات والأوقاف التي انهالت عليها لدورها في الحرب الصليبية حتى أصبحت مع الوقت مصدر قلق للوك فرنسا ، حتى أن الملك فيليب الرابع اضطر للتخلص من اثنين من البابوات ، فاختطف بونيفاك الثامن Boniface VIII (١٣٠٣ م) ودس السم لبنديكث الحادي عشر Benedict XI (١٣٠٥ م) حتى تمكن من تعيين كليمنت الخامس Clement V كي يساعده في عملية سحق فرسان المعبد عام ١٣٠٧ م .

واعتبر هذا القرن أى القرن الثاني عشر العصر الذهبي للرهبانيات التي انتشرت في ربوع أوروبا مثل رهبانيات كلوني وكليرمونت أوفينيون وباريس في فرنسا وكلونيا وآخن في ألمانيا وكانتربرى في إنجلترا وسانت جال في سويسرا وكانوزا وروما في إيطاليا وسينتياجودى كومبا ستيل في أسبانيا .

وطفت أسماء مفكرين وظهرت اتجاهات وفلسفات واشتهر كثيرون بحركاتهم الإصلاحية وعمت المسيحية بقضة عامة وهجمة قوية على الإسلام . وقاد هذه الحركات رهبان أمثال لانفراك وأنسيلم في كانتربرى وهيج وبترس في كلوني وريتشارد في سانت فيكتور وهرنارد في كليرفو . وفي ظل هذا الجو المكفهر القائم المشحون بعبادة الإسلام ومهاجمته على كل الجبهات في صقلية والأندلس والقدس ، تُرجم القرآن الكريم أول ما ترجم في أوروبا إلى اللغة اللاتينية لغة الكنيسة .

دير كلوني : Monastery of Cluny

لابد من التعريف بهذا الدير الذى أخذ زمام المبادرة بحرب الإسلام والمسلمين فكريا في فرنسا وخارجها مما أدى إلى تكوين عداوة وسوء فهم للإسلام دائمين حتى يومنا هذا . فقد تأسس دير كلوني عام ٩١٠ م في مقاطعة بوجاندى (Burgundy) ، وكان لعائلة مونت بواسيه الفضل في إنشاء هذا الدير والسهر على شئونه المالية والإدارية . فقد تقلد أفراد

هذه العائلة منصب رئاسة الدير بطريقة وراثية حسب التدرج العائلي .

وقد بلغ هذا الدير في القرن الثاني عشر شأوا عظيما وكان له أهمية كبيرة في أوروبا ، واعتبر مركزا هاما للنهضة وتجديد الفكر المسيحي ومدرسة كبيرة لهذا الفكر ، كما كان للدير مرتبة مميزة لدى البابا في روما وكان له الحق في الارتباط بالأديرة الأخرى في وضع استقلالي مما أعطاه نفوذا كبيرا وثروة عظيمة وذلك بفضل رؤسائه الذين أداروه بحكمة ومهارة ، مما أدى إلى أن يصبح عاصمة لإمبراطورية رهبانيات كبيرة تحكم ستمائة من الأديرة تنتشر في فرنسا وأسبانيا وعشرة آلاف راهب يتوزعون على مساحة كبيرة من الأرض .

وقد تخرج من هؤلاء الرهبان باباوات^(١) وكاردينالات ومستشارون للملوك والأباطرة . في عام ٩٧٢ م أى بعد إنشاء الدير بحوالى ٦٢ عاما وقعت حادثة قد يكون لها دلالة على الأحداث بعد ذلك ، وكان لهذه الحادثة دوى كبير في مختلف الأقطار الأوروبية في ذلك الحين وضج لها المسيحيون يطالبون بالأخذ بالتأثر .

« والقصة تقول أن القديس مايول Saint Mayeul كان يحظى باحترام وتقدير الجميع ، وقد بلغ من الشهرة أن النية كانت قد اتجهت في وقت معين إلى

ترشيحه لمنصب الباباوية ، كما كان رئيسا لدير « كلوني » في بوجونيا في ذلك الوقت .

كان مايول هذا يعبر جبال الألب وتجمع معه عدد من الحجاج العائدين من روما في شكل قافلة وصلت إلى نهر « دراك » في مكان ضيق بين النهر والجبل حيث سقطت القافلة في أسر جيوش المسلمين المتمركزة على قمم الألب ، وعلى عادة الأسرى في دفع فدية للخروج من الأسر ، فقد اتفقوا على فدية مقدارها ألف ليرة من الفضة .

وقد أرسل مايول رفيقه إلى دير كلوني لإحضار الفدية لفك أسره وأسر من معه وكتب رسالة مهيجة للمشاعر قال فيها : « إلى الإخوان رهبان دير كلوني من مايول المسكين المقيد بالأغلال الخ ... والذي مسته لذعات الموت » .

وقد استغرق الرهبان في البكاء عند قراءة رسالته ، وسارعوا إلى جمع الأموال الموجودة في الدير والتجأوا إلى سكان المنطقة واستدروا عطفهم وجمعوا منهم مبالغ على سبيل الصدقة ، حتى جمعوا الفدية وأطلقوا سراح الأسرى . هذه الواقعة لا بد وأنها ترسبت في وجدان أهل الدير .

(١) مثل البابا أوربان الثاني Urban II الذي أعلن الحرب الصليبية على المسلمين .

بطرس الكلوني (١٠٩٤ - ١١٥٦ م) :

Peter (Pierre) of Cluny

هو بيير موريش دى مونت بواسيه أو بيتر فينيرا بلى من عائلة مونت بواسيه مؤسسه دير كلوني ، شغل منصب رئاسة الرهبانية عن عمر يناهز الثمانية والعشرين عاما وكان ذلك في عام ١١٢٢ م وظل في الرئاسة حتى توفي عام ١١٥٦ م أى حكم الرهبانية وتوابعها لمدة أربع وثلاثين سنة . وكانت الرئاسة معقودة له بحكم درجته العائلية في وراثة الرئاسة حتى قبل مولده . وكان من أجداده في رئاسة الرهبانية هيو الأول الذى تلقى النذر من بطرس بالترهب . وقد تولى بونتيوس أخو بطرس رئاسة الدير ولمدة ثلاثة أشهر وبقوة السلاح ، فقد إقترح الدير مع جيش صغير من المرتزقة واستولى عليه ، وأثار حكمه الرعب وسجن كثيرا من الرهبان ونهب ثورة الدير وترك الحكم لبطرس والدير في أحوال مالية سيئة .

وكان بطرس المقتل الصحة كثير الأسفار لتدعيم إمبراطورية الأديرة التابعة له ، جامعا الأموال والأراضي والهبات من الملوك والأمراء .

وقد ظلت رهبانية كلوني مزدهرة حتى

الثورة الفرنسية عندما تشتت الرهبان بسبب هذه الثورة في أكتوبر ١٧٩١ ثم نهبت في نوفمبر من العام نفسه ، وأحرق الثوار الكتب والمقدسات في ساحة السوق ، وعرضت الكنيسة للبيع في مزاد علني وخربت نهائيا بين عامي ١٧٩٨ - ١٨٣٢ . وبذلك ضاعت معالم أكبر مؤسسة مسيحية بعد الفاتيكان (*)

وكما ذكرنا سابقا فقد كان بطرس الكلوني على خلاف مذهبي مع رئيس رهبانية أخرى تدعى كليرفو Clairvaux وهو سان برنارد St. Bernard الذى كان ينتقد رهبانية كلوني . واتسع الخلاف المزير إلى أن أصبح أسوأ خلاف حدث في تاريخ الرهبانيات والذى سمي الخلاف بين البيض والسود نسبة إلى أرواب « السيستريسيون » Cistercian البيضاء وهم من البندكتيين المتشددون ويرأسهم برنارد وبين أتباع بطرس الكلونيون ذوى الأرواب السوداء . وقد حاول بطرس في رسائل عديدة موجهة إلى برنارد أن ينهى الخلافات بين الرهبانيتين والمذهبتين ، كما حاول إثارة اهتمامه بأفكاره عن الإسلام والمسلمين وجذبه إلى عدو مشترك يتوجهون إليه بدلا من خلافاتهم .

كان بطرس الكلوني ينادى بحرب المسلمين بطريقة مزدوجة أى بحرب

(*) قام معهد العصور الوسطى الأمريكى بعمل حفريات وتنقيب عن كنيسة دير كلوني بين عامي

١٩٢٨ - ١٩٣٨ م .

عسكرية وحرب فكرية وكان في كتاباته للملوك الصليبيين يؤمن بأن يكون الراهب مسيحيا في فضائله عسكريا في أعماله ، وأن تنصير المسلمين أنفع للمسيحية من قتلهم .

لقد تفوق بطرس الكلوني على الصليبيين في صليبيته . فالصليبي كان همه فتح بيت المقدس وذبح المسلمين في المسجد الأقصى ، بينما كان بطرس الكلوني يتمنى أن يصحب هذا الفتح العسكري المجيد (الذي يؤيده) ، فتحا روحيا أيضا بتنصير المسلمين (وهي بداية محاكم التفتيش) وأن سيف الكنيسة الحقيقي ليس هو ذلك السيف المعروف بل سيف التبشير بالإنجيل والتنصير .

وكان يعتقد أن الحروب الصليبية كانت تهدف أولا وأخيرا إلى تنصير المسلمين ولكنها تحولت إلى عمل سياسي وعسكري فقط ، فاقدة بذلك مهمتها الأساسية ، والتي لم تتم .

وأرجع السبب في ذلك إلى عدم معرفة المسيحيين بحقيقة الدين الإسلامي ، لذلك فإن المهمة الأساسية التي أوجبها على نفسه وحاول إغراء برنارد بمشاركته فيها هي دراسة هذا الدين ومحااجة المسلمين وإقناعهم بالتخلي عن الإسلام إلى المسيحية وإلى الخلاص (بداية الاستشراق) .

وبدلا من شعار الحروب الصليبية الذي كان « نذبح المسلمين محبة في الرب » To Slay for God's love نرفع شعار « سيف

الكلمة بدلا من السيف » Verbalis ad usum, ferreus ad nutum « فأنا اقترب منك وأقول بالكلمات وليس بالقوة ولكن بالتفاهم ، وليس بالكراهة بل بالحب ، لا كما يفعل قومنا دائما بالسلاح » .

ولكن الكلوني نسي أن المسلمين لا يعرفون اللاتينية التي يتحدث ويكتب بها . ولا شك أن الحروب الصليبية التي دُبرّت لحرب أعداء المسيحية في بلاد بعيدة لإيقاف زحف المسلمين على بلاد النصارى قد خلبت له كمسيحي ونالت تأييده الكامل ، إلا أنه كان يريد إضافة بعد آخر لهذه الحرب للوصول إلى النتيجة المرجوة وقد ساهم في إعداد الحملات الصليبية ، وكان لا يمكن تصوره مخالفا لرغبات البابا في تجهيز هذه الحملات .

وقد درست الحرب الصليبية العسكرية ونالت اهتمام المؤرخين في الوقت الذي أهملت فيه دراسة ساحة الحرب الفكرية على الرسالة المحمدية ، والتي كانت أشد أثرا وتخريبا وتضليلا . وإن كان الأثر العسكري للهجمة الصليبية قد توقف في حينه على يد صلاح الدين الأيوبي إلا أن الهجمة الفكرية ما زالت مستمرة حتى الآن .

وإذا كان البابا أوربان الثاني خرج دير كلوني قد أعلن الحرب العسكرية على المسلمين في خطبته الشهيرة في كليرمونت عام ١٠٩٥ كما أسلفنا . فإن بطرس الكلوني قد أعلن الحرب الفكرية على

المسلمين والتي ما زالت آثارها تُشَرُّ من الغرب عداً وبُغضاً للإسلام والمسلمين ونبي الإسلام حتى عصرنا الحاضر .

وفي هذا السبيل خرج بطرس الكلوني في عام ١١٤٢ برحلة إلى أسبانيا مكلفاً جفرى أوف بوردو برعاية الرهبانيات في أثناء غيابه . وذلك بعد أن تلقى دعوة من الإمبراطور الفونس السابع لزيارته فكانت فرصة للإطلاع على كتابات المسلمين وإنتقاء ما يريده للترجمة اللاتينية ولقاء الإمبراطور الذي كان جده ألفونس السادس^(١) ممن يدعمون الدير بمساهمة سنوية تبلغ ألف مثقال^(٢) سنوياً ، كما أنه تبرع ببناء كنيسة في كلوني شكراً لله عندما سقطت طليطلة عام ١٠٨٥ .

وبعد توقف هذه التبرعات ولسوء الأحوال المالية في الرهبانية كانت رحلته لأسبانيا تخدم أغراضاً كثيرة ، وظل ينتقل بين الأديرة متفقداً شئونها ومشاكلها وقابل الإمبراطور الفونس السابع بعد أن زار بامبللونا وكومبوستيلا (التي عاون رهبانها على تخليص أسبانيا من المسلمين) ودير سانتا ماريا دي ناجيرا ثم سلامانكا (الخريطة) حيث قابل الفونس السابع الذي كان يحاصر المرابطين في Coria وقد أقطع الفونسو كنيسة القديس بدرو دي

كاردينا بجوار بّورجوز لدير كلوني مع أملاك أخرى بالإضافة إلى العوائد الملكية التي يحصلها من حمامات البلدة العامة .

ولعل ما يهمننا في هذه الرحلة هو تكليف بطرس الكلوني مجموعة مترجمين لدراسة وترجمة بعض الكتب للتعرف على الإسلام وتمويله لهذا المشروع واختياره لعدة كتب ألفها يهود متنصرين أو نصارى مستعربين وهي كتب أبعد ما تكون عن الإسلام الحقيقي ، بل هي إلى الأساطير والتلفيق أقرب ، ومن هذه الكتب اطلع الغرب أول ما اطلع على الإسلام ، هذا بالإضافة إلى توصيته بترجمة القرآن الكريم وذلك استعداداً لدحضه وتفنيده والهجوم عليه وتحريف كلماته ومعانيه والاستهزاء بما جاء فيه والتشفي من المسلمين .

وإن كان بطرس الكلوني هو أول من بدأ عملية النقد والدحض للإسلام Polemic في الغرب إلا أنه سبقه آخرون في الشرق بنفس العملية بما يسمى النقد الشرقي (Oriental Polemic) وينبع النقدان الغربي والشرقي من معين واحد هو الكره والحقد ومرارة الهزيمة .

النقد^(٣) الشرقي Oriental Polemic :

بدأت عملية النقد والدحض للإسلام

(١) ألفونس السادس : إستعاد طليطلة من المسلمين عام ١٠٨٥ م .

(٢) المثقال : وحدة موازين عربية كانت تستعمل في ذلك الوقت في أسبانيا .

(٣) كلمة النقد ليست أدق الكلمات لمقابلة Polemic ولكن الكلمة تتراوح ما بين القبح

والتهجّم والنقد والدحض والمهاجة والمجادلة والتفنيد وكل ما يهاجم به المرء دين الآخرين فكراً .

بين المسيحيين الناطقين باللغة اليونانية الذين هزمهم العرب في سوريا والذين عاشوا تحت الحكم الأموي . وقد نما هذا النقد الشرق وأصبح له أدبا خاصا باللغة العربية (إن صح التعبير) كما نما في الوقت نفسه نقدا بيزنطيا في المناطق المجاورة لأراضي المسلمين كان أكثر حرية في إظهار عدائه الصريح للإسلام .

وكانت هذه الحرية النفسية المعادية للإسلام تنتشر بين المسيحيين المحكومين بالحكم الإسلامي في سوريا والعراق تحت حكم الأمويين والعباسيين وكانت المرارة تزداد بمرور الزمن .

وقد تبنى الغرب اللاتيني هذا النقد الشرق فيما بعد ، وكان اللاتين في تهجمهم على الإسلام متأثرين بالأفكار التي وردت إليهم من المسيحيين العرب واليونانيين في الشرق علاوة على ما تعلموه من المستعربين^(١) من مسيحيي الأندلس الذين عاشوا تحت حكم المسلمين (Mozarabs) وكان أول المتصدين للإسلام في الشرق محاجة ومجادلة هو يوحنا الدمشقي وخليفته ثيودور أبو قرة . ويوحنا الدمشقي St. John of Damascus المولود لخمسين سنة من الهجرة قد أطلق شرحا أو صيغة تبنى إتجاهها قاسيا لكل معتقدات

الإسلام والمسلمين ، بل يتطرق لإنكار كل ما يعتقد المسلمون عن الله أو المسيح حتى لو كان هذا الاعتقاد منسجما مع ما جاء في المسيحية ، فطالما جاء به الإسلام فهو مرفوض ، كما ربط يوحنا الدمشقي بين الإسلام ومعتقدات المشركين في الجاهلية ، وكان يظن أن الانطلاقة الإسلامية ما هي إلا زوبعة قصيرة العمر سرعان ما تعود إلى سابق جاهليتها وشركها . وكتابات ومجادلاته هي خلط بين الإسلام ومعتقدات الجاهلية ومن كتاباته *Dialexis-de haeresibus* وفيها أثار الشبهات وهاجم الإسلام ومعتقداته رابطا إياها بالوثنية والشرك الجاهلي ولم يتخذ موقفا دفاعيا عن المسيحية فقط بل اتخذ موقفا هجوميا .

وبدأ في التلاعب الجدلي الذي يتقنه المسيحيون المتأثرين بالفلسفات اليونانية فأثار مسائل جدلية مثل هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق ؟ وهل روح الله مخلوق أم غير مخلوق ؟ وهل كان هناك وقت لا كلام فيه لله ولا للروح ؟

وكان هذا الأسلوب الجدلي غريبا على المسلمين بينما كان أسلوبا عاديا كثرت ممارسته بين المسيحيين . ولعل كلمة « جدل بيزنطي » قد نبعت من هذه

(١) المستعربين (بفتح الراء) وليس بكسرهما . فالناس هنا تشبهوا بالعرب في الحضارة والثقافة واللغة وإن لم يدخلوا الإسلام فكان استعراهم نتيجة لدخول المنتصر . وهذا يختلف عن الذي يستعرب (بكسر الراء) مختارا لأغراض ومآرب لا يعلمها إلا الله . وقد سماهم العرب Mozarabs وهو نحت لكلمة مستعرب . كما سمي المولدون Mudejars .

المجادلات العقيمة . وقد وصل ييوحنا
الدمشقي الإسفاف إلى درجة الحضيض
فأشار إلى معتقدات إسلامية قرآنية بطرق
غير صحيحة مثل « ناقة الله » وأن الوحي
الذي ادعاه الرسول « كذا » كان يصاغ
حسب رغباته الجنسية مشيرا إلى قصة زيد
وزينب التي أعتبرت بعد ذلك (عند
المسيحيين) من الكلاسيكيات التي يتغنون
بها كيدا للإسلام .

وهو الذي ابتدع فكرة أن الرسول كان
يستعين براهب مسيحي آبق^(١) في نقل
ديانته عن العهدين القديم والجديد وكانت
هذه الشبهات التي أثارها الدمشقي قد
تلقفها المسيحيون في الأندلس ونقلوها إلى
اللاتين وكانت هي أساس الهجوم اللاتيني
الغربي على المعتقد الإسلامي بعد ذلك .

وخلاصة القول أن حنا الدمشقي الذي
كان يعيش في كنف البلاط الأموي متمتعا
بالحرية والأمن في ظل المسلمين قد استغل
هذه الحرية ليضع أساس الهجوم بإشارة
الشبهات والتي أخذ اللاتين الغربيون
(بطرس الكلوني) بعد ذلك طرف الخيط
وأخذوا في ترديدها بأساليب مختلفة .

فقصة نقل أفكار الدين الإسلامي عن
كتب العهدين القديم والجديد عن طريق
الراهب المسيحي بحيره والذي أصبح بعد

ذلك في أساطيرهم يدعى سرجيوس
النستوري ، والتي ردها البيزنطيون
ونقلها عنهم اللاتين وسجلها المسيحيون
الناطقون بالعربية في كتاباتهم مدعين أن
بحيره قد أُجبر على كشف أسرار المسيحية
لمحمد ، وكيف أن الناس قد تُخدعت في
بقرة تأتي من السماء تحمل القرآن على
قرنيها . أنها كتابات تحمل هجوما على
شخص الرسول وسيرته وأخلاقه .
وجاءت كتابات أخرى لبيزنطيين حاقدين
رافضين للقرآن والنبوة أمثال نيكيثاس
Nicetas في كتاباته Anatrope وزيجابينوس
في كتاباته المتأثرة بالدمشقي Panoplia
Dogmatike .

وكان من الطبيعي أن يكون النقد
الشرقي سابقا للنقد الغربي وذلك لسبق
هزائم البيزنطيين أمام المسلمين على هزائم
اللاتين .

فلم يكن التعرف على الإسلام ملحا في
الغرب حتى التقى الغرب وجها لوجه مع
المسلمين في فلسطين (الحروب الصليبية)
وأسبانيا وصقلية وجنوب إيطاليا وفرنسا
وسويسرا . وعندما شعر الغرب اللاتيني
بالحاجة إلى التعرف على هذه القوة
الجديدة ، وعندما بدأ انحسار المسلمين عن
صقلية وفرنسا وشمال أسبانيا ، كانت رحلة

(١) ﴿إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون...﴾ (الفرقان : ٤) .

﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾

(النحل : ١٠٣) .

بطرس الكلوني لأسبانيا ليبدأ هجومه
الفكرى على الإسلام استكمالا للهجوم
السياسى والحربى .

مشروع بطرس الكلوني لدراسة الإسلام
ومهاجته :

ومن المناسب هنا قبل الحديث عن
الكتب التى اختارها بطرس الكلوني
لترجم وتكون قاعدة لهجومه على
الإسلام ، التحدث عن مدرسة للترجمة
والنقل من العربية إلى اللاتينية أقامها القس
رايموند فى كنيسة بطليطلة فى عام
١١٢٥ - ١١٥١ أى بعد سقوط المدينة
فى يد ألفونس السادس بعد أن عاشت
حوالى أربعة قرون تحت ظل الإسلام
والمسلمين من عام ٧١٢ م حتى عام
١٠٨٥ م وكانت المدينة مركزا حضاريا
وثقافيا اعتبرت نقطة انطلاق للشعلة
الحضارية الإسلامية إلى أوروبا .

فقد قامت هذه المدرسة بترجمة كتب
المسلمين بعد أن غادروها وكان النقل يجرى
من العربية إلى اللاتينية . وعمل الترجمة
أزواجا أزواجا لإنجاز الترجمات الكثيرة التى
قامت بها هذه المدرسة وكان كثير من
الترجمة من اليهود المنتصرين والنصارى
المستعربين . وكانت اللغات المنتشرة فى
أسبانيا فى ذلك الوقت هى :

(أ) العربية الفصحى للمراسلات
الديوانية والدراسات .

(ب) العربية العامية للمحادثة
والإستعمال اليومي .

(ج) الرومانس (الأسبانية أو
الكاستيلان) .

(د) اللاتينية فى الكنائس .

ومن أشهر التراجمة فى هذه المدرسة
دومنجو نزاليس ، وجون الأشبيلي وقد
ترجما الفرغانى فى الفلك - والفارابى فى
الفلسفة - وابن سينا والغزالي ثم مترجمون
آخرون أمثال هيج من سانتالا وبلاطو من
تيفولى وأبراهام بروجيا وجيرارد من
كريمونه . وكان إنتاجهم يقرب من ٧١
ترجمة تشتمل على ترجمات أبقليدس -
جالين - هيبوقريطس - أرسطاطاليس -
الفارابى وغيرهم (١) .

عند زيارة بطرس الكلوني لأسبانيا
كانت المدرسة قد أخرجت الكثير من
الترجمات رغم حداثة سنها وكان يعمل بها
كثير من التراجمة ، وبعد أن نمت
وترعرعت أختيرت المدرسة فى عام
١٢٥٠ م كمدرسة للدراسات الشرقية
وعندما بدأت فى الاضمحلال فى القرن
الثالث عشر كانت المدرسة قد أنجزت نقل
أكثر الأعمال الرئيسية للعرب واليونان فى

(١) حفظ العرب حضارة اليونان مترجمة ومزادة إلى العربية ومن طليطلة إطلع الغرب على الحضارتين
الإسلامية واليونانية . وأيقظ المسلمون أوروبا عندما ترجمت كتبهم إلى اللاتينية .
إعتمدت على أعمال كرتيزك فى كتابة مشروع بطرس الكلوني والترجمة الخمسة وأعمالهم .

العلوم والفلسفة إلى اللغة اللاتينية .

ويمكن القول بأنه لم يوجد في أوروبا كلها مركز واحد لم يتأثر بترجمات هذه المدرسة .

المهم هنا أن مؤسس هذه المدرسة للترجمة القس رايونند قد تقابل مع بطريرك الكلوني في يوليو عام ١١٤٢ في سلامانكا ولا بد أن مشروع الترجمة الذي موله الكلوني قد نوقش في هذا اللقاء ، كما أن مدرسة طليطلة للترجمة لا بد وأن تكون قد أفادت في مشروعه بطريق غير مباشر .

كلف بطرس خمسة تراجمة بترجمة ما سُمي بمجموعة طليطلة والتي حفظت بعد ذلك في دير كلوني لمدة أربعمئة سنة حتى اخترعت الطباعة ونشرت المجموعة لأول مرة في بازل في ١١ يناير ١٥٤٣ م .

والتراجمة الخمسة هم :

١ - المعلم بطرس الطليطلي Peter of

: Toledo

وكان يتقن العربية وكان على معرفة بالعادات العربية والإسلامية وهو من عائلة مسيحيين مستعربين Mozarabs وساهم في ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية ولعله راجعها بعد الترجمة وقد يكون هو الذي اختار مجموعة الكتب التي ترجمت مع القرآن الكريم لتنفيذ مشروع بطرس الكلوني ويمكن اعتباره عميد فريق المترجمين . وقد قام بترجمة أحد كتب المجموعة وهو كتاب الرسالة لعبد المسيح

ابن إسحاق الكندي Epistola Saraceni et Rescripum وهذا الكتاب هو رسالة من عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح ابن إسحاق الكندي ورسالة الكندي ردا على الهاشمي ، وفيها دفاع حار عن عقيدة التثليث وقد لاقت هذه الرسالة إهتماما كبيرا من المنصرين وترجمت إلى التركية والإنجليزية علاوة على اللاتينية والرسالة هي عبارة عن كتاب من مسلم في عصر المأمون موجه إلى مسيحي يدعو فيه إلى الإسلام ورد المسيحي عليه ويقال أن المأمون استمع إلى الرسالتين ويظن أن الرسالتين من خيال المؤلف المسيحي وهو حوار مسيحي متطرف ، طالما فرح به المنصرون حتى أيامنا هذه .

٢ - روبرت ألكيتوني Robert of
: Ketton

وهو إنجليزي الأصل قام برحلات كثيرة قبل أن يستقر في برشلونه عام ١١٣٦ لدراسة الفلك والهندسة وكان مولعا بهما وكان يشارك بلاتو من تيفولي أحد تراجمة مدرسة طليطلة في ترجمة كتب المسلمين في الفلك والهندسة . وهو المترجم الرئيسي للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد منح منصب أرشيدوق بامبلونا بعد الانتهاء من الترجمة وهو منصب كنسي رفيع مما يدل على أن روبرت كان قسيسا .

وفي عام ١١٤٤ ترجم كتابا في

الكيمياء وفي السنة التالية انتهى من ترجمة الخوارزمي في الجبر وكانت هذه الترجمة هي بداية علم الجبر في أوروبا . واستعمل الكتاب استعمالا واسعا ككتاب دراسي للجبر ويقال أنه عاد بعد ذلك إلى لندن حيث راجع كتابا عن الأسطرلاب في عام ١١٥٠ ورتب جداول فلكية لخط الطول لمدينة لندن وبنيت على أساس دراسات البتاني والزراكل ، كما راجع جداول الخوارزمي . وكان صديقا حميما لمترجم آخر يدعى هرمان الدماطي .

كتب روبرت عن ترجمته للقرآن الكريم يقول : « لقد كشفت بيدي قانون المدعو محمد ويسرته فهمه وضممته إلى كنوز اللغة الرومانية لمعرفة أسس هذا القانون حتى تتجلى أنوار الرب على البشرية ويعرف الناس حجر الأساس يسوع » .

وكتب يقول : « لقد رأت كنيسة كلوني في بطرسها ، ما راه السيد المسيح في رفيقه بطرس ويجب أن يُشكر (أي بطرس الكلوني) لتعزية مبادئ الإسلام للضوء بعد ما ممح الدارسون في الكنيسة لهذا الكفر أن يتسع ويتضخم وينتشر لمدة نحو خمسمائة وسبعة وثلاثين عاما . وقد وضحت في ترجمتي في أي مستنقع فاشل

يعيش مذهب السراسين (المسلمين) متمثلا في عملي جندي مشاه الذي يشق الطريق لغيره .

لقد قشعت الدخان الذي أطلقه محمد ، لعلك تطفئه بنفخاتك^(١) (أي بطرس الكلوني) هذه هي الروح التي سيطرت على مترجم القرآن إلى اللغة اللاتينية في خطابه إلى مُستأجرة . وقد استغرقت الترجمة إلى اللاتينية مدة سنة فقط . وكانت روح الاستهزاء والسخرية تظهر بوضوح في كتابات روبرت وترجمته للقرآن الكريم وخصوصا في تسميته للسور ، ثم في خطابه إلى بطرس الكلوني .

وجاء على لسانه أنه عانى صعوبات كثيرة في ترجمته للقرآن ، وأنه قد تصرف بحرية مع النص حتى أنجز العمل . فمثلا سورة البقرة قسمها إلى ثلاث سور واتبع هذه القاعدة في أماكن أخرى لذلك فقد انتهى بعدد لسور القرآن تزيد تسعة سور عن النص الأصلي .

٣ - بطرس من بواتيه Peter of Poitiers

وكان راهبا في دير كلوني وكان يعمل سكرتيرا لرئيس الرهبان بطرس الكلوني

(١) ﴿ ومن أظلم ممن إنفري على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (الصف : ٧) .
﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾ (الصف : ٨) .
﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾ (الصف : ٩) .

وقد نمت صداقة قوية بينهما . وقد اختير رئيسا للرهبان في سانت مارتيا في ليموج وكان ذلك قبل وفاة بطرس الكلوني في عام ١١٥٦ .

ويبدو أنه قام بما يشبه رئاسة التحرير للمجموعة الطليطلية والتي اعتبرت من ذخائر الدير والتي عكف عليها الرهبان ٤٠٠ سنة يتدارسونها ويستنبطون محاور الجدل والنقد والدحض والافتراء . فهو الذي قام بترتيبها عدة مرات وتحريرها ووضعها في صورتها النهائية ورتب فيها كتاب الرسالة للكندى وكتاب آخر كتبه بطرس الكلوني سمي الخلاصة Summa بني عليه ما استخلصه مما جاء في المجموعة الطليطلية وقد كتب بطرس من بواتيه إلى بطرس الكلوني يقول :

« لقد رتب الآن المجموعة ترتيبا أفضل من السابق فإن رضيت عنها كان بها وإلا فلك مطلق الحرية في تصحيح ما تشاء . فأنت وحدك الذي مزق أعداء المسيحية الثلاثة بسيف الكلمة المقدسة ، وأعنى بهم اليهود والوثنيين والسراسين (المسلمين)^(١) ... إلى أن كتب يقول : ويجب علينا أن نكون شاكرين لعدم رغبة برنارد من كليرفو في أن ينخر نفسه لهذا العمل (أى كتابة وجمع المجموعة الطليطلية كنقطة هجوم على المسلمين) » .

٤ - هرمان الدلماتي المتوفى عام ١١٧٢ : Herman of Dalmatia

الذي عاش في أسبانيا وكان على صداقة حميمة مع روبرت من كيتون وأنها كانا يدرسان سويا وبطريقة سرية لدفع الشبهة عنهما وعن نواياهم . وللدلماتي غير ترجماته في مجموعة طليطلة عدة ترجمات أخرى واحدة في الفلك لسهل بن بشير وجداول فلكية للخوارزمي وأبو معشر وللمجريطي وغيرهم . لقد استغل القوم الحرية والأمن في ظل الإسلام فعكفوا على ترجمة علوم المسلمين إلى اللاتينية فيما يشبه في عصرنا الحاضر محاولات السوفيت في نقل تكنولوجيا الغرب ومحاولات الغرب في نقل ما توصل إليه الشرق ، وغالبا ما كانت عملية النقل هذه تتم سرا وفي الكنائس بأيدي الرهبان والقسس .

أما دوره في مجموعة طليطلة فقد قام بترجمة Liber generationis Mahumet وقد استكمل ترجمته في ليون Leon عام ١١٤٢ م . ويقال أن بطرس الكلوني كان قد أرسله إلى الشام لتعلم العربية والعبرية وبقي بها ثلاثة عشر عاما تلقى فيها علوم النحو والصرف وعاد إلى الأندلس مدرسا للغة العربية في مدرسة الآباء المسيحيين في رتيينا Rettina . وإن كانت هذه الواقعة

(١) دأب الأوروبيون على تحاشي كلمة إسلام ومسلمين وأطلقوا تسميات كثيرة أشهرها سراسين ، ومحمديون ، ومور ، وأتراك ولكن الاسم الحقيقي مرفوض لسمو معناه .

تحتاج إلى تواتر أو لعله هرمان آخر .

وكتاب Liber generationis Mahumet

وهو كسابقه مملوء بالأساطير والإسرائيليات ويعتقد أن أصله في العربية هو كتاب نسب رسول الله وهو من أخبار كعب الأحبار وسعيد بن عمر والكتاب يركز على مولد الرسول والنور الذي انتقل من عهد آدم جيلا بعد جيل إلى الرسول ﷺ .

٥ - وهناك شخصية غامضة باسم محمد ورد ذكرها مرة واحدة على هامش أحد الكتب الخمسة المترجمة والتي تكون المجموعة الطليطلية ، ولعل دور محمد هذا كان إعطاء المترجمين المعنى الدقيق للفظ العربى والمدلول الدينى ، ولعله كان يساعد روبرت وهيرمان في ذلك . أما إذا كان قد قام بامداد المترجمين بنسخة من القرآن الكريم فإنه يكون بذلك قد ارتكب إثما لأن القرآن الكريم يجب أن يصاب من الوقوع في أيدي غير المسلمين ، ولعله كان مخدوعا في أهداف مشروع الترجمة ذلك وظن أنه يساهم في التقارب الإسلامى المسيحى وما أكثر المخدوعين حتى في عصرنا هذا .

والإحتمال الأكبر هو أنها شخصية وهمية . فقد دأب القوم على وصف بعض الكتب بأن مؤلفها مسلم ارتد إلى المسيحية لإعطاء الكتاب توثيقا أكبر وهى حيلة طالما استعملوها وخصوصا عند ترجمة القرآن الكريم ، فكثيرا ما كانوا يدعون أن الترجمة عن النص العربى في الوقت الذى لا يعرف

فيه المترجم اللغة العربية .

المجموعة الطليطلية Toledan Collectio

والترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم :

وهى مجموعة الترجمات التى نفذت لحساب بطرس الكلونى . ولعل التسمية نسبة إلى بطرس الطليطلى . وقد احتوت على ترجمات لمسائل أبى الحارث عبد الله ابن سلام وكتاب نسب رسول الله لسعد ابن عمر وكتاب مجهول الأصل والإسم فى تاريخ الأنبياء وقصصهم والرسالة لعبد الله ابن إسماعيل الهاشمى إلى عبد المسيح ابن إسحاق الكندى هذا علاوة على ترجمة للقرآن الكريم وكتابات بطرس الكلونى للرد على المسلمين .

وكتاب « المسائل » لأبى الحارث عبد الله بن سلام هو كتاب بنى على أساس مائة سؤال موجهة من أربعة من اليهود إلى الرسول كما يزعم صاحبه يحتوى على كثير من الأساطير والتصورات اليهودية والإسرائيليات والأسئلة والأجوبة . وهذه بعض الأمثلة من الأسئلة التى ذكرت فى هذا الكتاب وتدل على مدى ضخامة المصادر التى اعتمد عليها بطرس الكلونى فى حاجة المسلمين .

سأل اليهودى الرسول (كذا) : من هو الإبن الذى هو أقوى من أبيه ؟ جواب الرسول : هو الحديد الذى هو أقوى من الخام المأخوذ منه ، والنار التى هى أقوى من الحديد ، والماء هو أقوى من النار والريح التى هى أقوى من الماء : (ولعله

يلمح إلى الإبن الذي هو أقوى من الأب
عند المسيحيين ؟ أو إسرائيل الذي صار
الرب وصارعه ؟

سؤال : ما هي الأرض التي رأت
الشمس مرة واحدة ولن تراها إلى آخر
الزمان ؟

الجواب : قاع البحر الأحمر (تنبؤا
بعبور موسى)

سؤال : من هي المرأة التي ولدت من
رجل والرجل الذي ولد من عذراء ؟

جواب : حواء خلقت من ضلع آدم ،
والمسيح ولد من عذراء (وبما أن السائل
يهودى فأى مسيح يقصد ؟)

سؤال : ماذا يوجد تحت الأرض
السابعة ؟

جواب : ثور يقف على حجر أبيض
والحجر على جبل وتحت الجبل أرض وبجار
وسمك

هذا مثال لأحد الكتب التي نقل عنها
الإسلام إلى أوروبا في هذه المجموعة التي
تعاونت عليها أيدي اليهود المنتصرين
والنصارى المستعربين والقساوسة الحاقدين
والتراجمه المأجورين ، ليبلغوا رسالة رب
العالمين إلى الباطنيين باللاتينية في الأديرة
والكنائس وسمى الكتاب باللاتينية Doctrina
Mahumet

أما كتاب نسب الرسول فهو كسابقه
مملوء بالأساطير والإسرائيليات ويعتقد أن
أصله في العربية هو كتاب نسب رسول الله

وهو من أخبار كعب الأخبار وسعيد بن
عمير والكتاب يركز على مولد الرسول
والنور الذي انتقل من عهد آدم جيلا بعد
جيل إلى الرسول ﷺ وباللاتينية سمي
الكتاب Liber generationis Mahumet et
nutritia eius

أما كتاب تاريخ الأنبياء والمسمى
باللاتينية Fabulae Saracenorum فلم يعرف
له أصل عربى وقد تكلم الكتاب عن آدم
وخلق الإنسان وعدد الأنبياء والرسائل
وأنهم بلغوا ١٢٠ ألف نبي منهم ٣١٥
رسول منهم خمسة من اليهود وخمسة من
العرب واعتبر موسى أول الخمسة اليهود
وعيسى آخرهم ، ويقول الكتاب أنه أنزل
على الأنبياء ١٠٤ كتاب وأن العرب
والفرس والرومان واليهود هم أكثر شعوب
الأرض حكمة ، وأن الرسول قد رأى في
المنام أن عمر العالم هو سبعة آلاف سنة
وأنه بعث في الألف السادسة ثم سرد لسيرة
حياة الرسول وسيرة الخلفاء الراشدين ومن
سياق السرد يمكن للإنسان أن يستشف
اليد غير المسلمة التي تورخ والتي تكتب

هذه عينة الكتب التي جمعها بطرس
الكلوني وترجمها علاوة على ترجمة روبرت
من كيتون للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد
رأينا كيف أنه أطلق ليده العنان فهو لم
يترجم ترجمة أكاديمية ملتزمة في حدود
ما يسمح به الاختلاف الشديد بين اللغتين
العربية واللاتينية

فاللغة السامية الرفيعة للقرآن الكريم
كان ولا شك مشكلة كبيرة لمن لا يحسن

العربية ولمن لا يعرف الإسلام فضلاً عن ذلك لمن يتعامل على الإسلام . وكان علاج روبرت لهذه الصعوبة وكل كتب بنفسه إلى بطرس الكلوني هو التوضيح بالدقة لحساب المعنى الإجمالي ، وكما يقول كريتزك أنه بهذا التحرر من النص قد وصل إلى نتائج تكاد أن تكون فكاهية .

فكما ذكرنا سابقاً لم يلتزم بالسور كما جاءت بل قسم بعض السور إلى أكثر من سورة كما أنه لم يلتزم بالآيات فقد دمجها كما أراد ، وغير صيغ الكلام علاوة على الأخطاء الفاحشة في ترجمة المعاني نفسها .

ويبدو أن ترجمة كتابه « الرسالة » لعبد المسيح بن إسحاق الكندي كان أكثر الترجمات دقة لأن الكتاب هو دفاع عن المسيحية ومحاجة للمسلمين بالأسلوب الذي تعرفه المسيحية مما سهل الترجمة . وأضاف بعد ذلك بطرس الكلوني عدة كتابات ورسائل إلى هذه المجموعة وهي كتابات تنقض وتحاج المسلمين بما سمي Refutation « أي النقض » ورسائل موجهة إلى برنارد من كليرفو يشرح له ما وصل إليه مشروعه في نقل أفكار المسلمين ومذهبهم وكتابهم إلى اللاتينية .

فكتب ما سمي بالخلاصة Summa tatius haeresis Saracenorum وكتب رسالة سميت Epistol Petri Cluniacensis ad Berardum Claravallis وكتاب ضد الإسلام بعنوان Libre Contra sectam sive haeresim Saracenorum .

وحفظت هذه المجموعة ومن ضمنها ترجمة القرآن الكريم بالصورة التي ذكرنا ، في دير كلوني ووضعت تحت تصرف الدارسين من الرهبان وبقيت سرا بينهم لا يطلع عليها غيرهم خشية التأثير بتعاليم القرآن الكريم وظلت في صورة مخطوطة حوالي ٤٠٠ سنة حتى اخترعت الطباعة .

طباعة الترجمة الأولى للقرآن الكريم باللغة اللاتينية :

في عام ١٥٤٢ حاول ثلاثة من الدارسين في مدينة بازل أن ينشروا مجموعة الترجمات هذه ولكنهم جوبهوا برفض سلطات المدينة للنشر ولم يحتمل المجلس أن يأخذ على عاتقه السماح بالنشر لهذه المهرطقة والكفر وتركها توزع وتروج بين المسيحيين لتشوش أفكارهم وضمايرهم (كذا) .

ولكن الدارسين الثلاثة قرروا نشرها ليضعوا مجلس المدينة أمام الأمر الواقع وبدأوا بالطباعة فعلاً ولكن السلطات علمت بالأمر فأوقفت الطباعة وصادرت ما طبع ووضع أحدهم ويدعى أوبرينوس في السجن .

ولكن سرعان ما حالف أوبرينوس الحظ عندما أرسل « مارتن لوثر » إلى مجلس المدينة خطاباً قال فيه ، أنه لا يوجد أضرار على الإسلام والمسلمين من نشر هذا الكتاب . وبذلك أنهى المشكلة ووافق المجلس على النشر على ألا يوزع في المدينة .

واستكملت طباعة المجموعة وفيها أول ترجمة للقرآن باللاتينية مع مقدمة لمارتن لوثر وفيليب ميلانختون ، وظهرت الطبعة في ١١ يناير ١٥٤٣ . وكانت هذه الطبعة وتسمى طبعة بيبلياندر هي البداية لسيل من الترجمات باللغات الأوروبية أخذت في الظهور منذ ذلك التاريخ حتى بلغت اللغات التي ترجم إليها القرآن الكريم ترجمة كاملة ٢١ لغة أوروبية عدا اللغة الأفريكانية باعتبارها لغة أوروبية وإن كانت تستعمل في جنوب أفريقيا علاوة على ترجمات غير كاملة ومختارات بلغات أوروبية أخرى .

واللغات الأوروبية التي ترجم إليها القرآن الكريم ترجمة كاملة حتى الآن ومرتبة ترتيبا زمنيا(*) . هي :

- ١ - اللاتينية . ٢ - الإيطالية .
- ٣ - الألمانية . ٤ - التشيكية .
- ٥ - الهولندية . ٦ - الفرنسية .
- ٧ - الإنجليزية . ٨ - اليونانية .
- ٩ - الروسية . ١٠ - البولندية .
- ١١ - الهنغارية . ١٢ - السويدية .
- ١٣ - الأسبانية . ١٤ - البرتغالية .
- ١٥ - اليوغوسلافية . ١٦ - البلغارية .
- ١٧ - الرمانية . ١٨ - الدنماركية .
- ١٩ - الألبانية . ٢٠ - الفنلندية .
- ٢١ - النرويجية .

وظهرت للترجمة اللاتينية التي طبعها بيبلياندر في بازل عام ١٥٤٣ طبعت أخرى في أعوام ١٥٥٠ م بزيورخ وعام ١٧٢١ م في ليزيج .

ويقال أن بيبلياندر هو الذي قام بالترجمة إلى اللاتينية ، كما أن هناك رأيا يقول أن طبعة بيبلياندر مأخوذة عن ترجمة أخرى قام بها رهبان كاثوليك في إيطاليا وعلى أي الأحوال فإن الترجمة التي قام بها روبرت من كيتون وحفظت في كلوني كانت أول محاولة لترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية .

وعلى أن نتصور ترجمة للقرآن الكريم تكتب في هذا الجو القائم من المواجهة والعداء ؟ كيف تُكتب ؟ ولم يقف شر هذه الترجمة إلى اللغة اللاتينية بل أصبحت بعد طبعها مصدرا ميسرا للمترجمين في إيطاليا وألمانيا وهولندا لعدم معرفتهم باللغة العربية .

فلم تكف تظهر طبعة بيبلياندر عام ١٥٤٣ في بازل حتى ظهرت أول ترجمة باللغة الإيطالية عام ١٥٤٧ لأندريا أريفاييني في فينيسيا وإن كان أريفاييني يدعى أنه ترجم عن العربية غير أن الترجمة ما هي إلا نسخة عن اللاتينية التي نشرها

(*) لا يشترط أن تكون أول ترجمة في هذا الترتيب ترجمة كاملة ، إنما أخذ في الاعتبار التأثر بالترجمات اللاتينية الأولى .

بيلياندر ثم ان ترجمة أريفايني كانت مصدرا لأول ترجمة بالألمانية قام بها سلمون شفايجر وكان قسيسا واعظا في كنيسة فراون كيرشه في نورمبرج Frauen Kirsche am Nurenberg عام ١٦١٦ والتي بدورها أصبحت مصدرا لأول ترجمة بالهولندية قام بها مجهول عام ١٦٤١ وطبعت في هامبورج وقد أعيدت طبعة شفايجر الألمانية مرة أخرى عام ١٦٢٣ ثم عام ١٦٥٩ ثم عام ١٦٦٤ .

وهذا يعنى أن هناك ثمانى طبعات في أربع لغات كلها من مصدر واحد . وهي ثلاث طبعات باللاتينية وثلاث بالألمانية لشفايجر وواحدة بالإيطالية وواحدة بالهولندية^(١) .

وإليكم ما يقوله جورج سال عن هذه الترجمة اللاتينية التى كانت أساسا للترجمة فى أربع لغات يقول : « ان ما نشره بيلياندر فى اللاتينية زاعما بأنها ترجمة للقرآن الكريم لا تستحق اسم ترجمة فالأخطاء اللانهائية والحذف والإضافة والتصرف بحرية شديدة فى مواضع عديدة يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أى تشابه مع الأصل » .

وقد زاد أريفايني الطين بلة بإضافة أخطاء جديدة بترجمته الإيطالية فزادت

الترجمة بعدا وخطأ عن الترجمة اللاتينية فما بالكم بالأصل العربى .

ترجمة أندريه دى ريور Andre De Ryer الفرنسية عام ١٦٤٧ م :

أما الترجمة المحيرة والتى عانيت كثيرا فى تنسيب مصادرها هى ترجمة دى ريور . وهو أندريه دى ريور سيور دى ماليزيه مستشرق ولد عام ١٥٨٠ فى مارسيني (شاروليه) إلتحق بالبلاط الملكى وعين فى السلك الدبلوماسى فى القسطنطينية ، ثم قنصلا فى الإسكندرية بمصر .

ألف فى النحو التركى باللغة اللاتينية ١٦٣٠ م ، وترجم ديوان « سعدى » المعروف بعنوان كلستان من اللاتينية إلى الفرنسية (١٦٣٤)^(٢) . كما ترجم القرآن الكريم إلى الفرنسية فى جزأين ويدعى صاحب الترجمة أنه على دراية بالتركية والعربية . وتحمل هذا القنصل مشقة الترجمة إلى اللغة الفرنسية كأول ترجمة للقرآن الكريم بهذه اللغة . وأترك الكلام لـكلود أتين سافارى صاحب الترجمة الفرنسية^(٣) .

يقول كلود أتين سافارى Claude : Etienne Savary

« القرآن الكريم الذى شهد الشرق كله

(١) وأضيف هنا ترجمة دى ريور الفرنسية فالأرجح أنها مترجمة عن اللاتينية أيضا وليس عن العربية كما يدعى دى ريور .

(٢) أنظر : نورمان دانييل « الإسلام والغرب » ص : ٢٩٦ .

(٣) وهو غير فرانسوا سافارى دى بران سفير فرنسا فى إستانبول (١٥٩١ - ١٦٠٦ م) .

بكمال أسلوبه وعظمة تصويره يبدو تحت قلم دى ريور مقطوعة مملّة سقيمة واللوم يقع على طريقته فى الترجمة . فالقرآن منظوم فى آيات لها ترنيم يشبه الشعر وليس بالشعر .

ولكن دى ريور لم يلق بالا إلى النص الذى يعالجه ، فجمع الآيات فى مقال متواصل ضاعت فيه كرامة المعنى وجمال الأسلوب تحت وطأة تركيباته الجامدة وجمله الغامضة حتى ليصعب على الإنسان أن يعرف أن هذه الترجمة السقيمة لذلك الأصل .

وحتى أن القارئ لهذه الترجمة لا يمكن أن يتصور على الإطلاق أن هذا القرآن آية فى كمال التعبير بالعربية .

هل دى ريور ترجم حقا عن العربية أم كانت له مصادر أخرى تعينه على ترجمة النص العربى بالصورة الرهيبة الممزقة التى وصل إليها ؟ كانت هناك تراجم سابقة له فى اللغات الأوروبية وهى ترجمات فى اللاتينية والألمانية والإيطالية والهولندية فهل كان دى ريور على غير علم بهذه اللغات الأوروبية بينما كان يتقن العربية والتركية ؟ لا أستطيع أن أجزم بشئ فالأمر يحتاج إلى دراسة خاصة لشخصية دى ريور وحياته ، ولكن المؤكد أنه كان على معرفة باللاتينية التى ترجم منها شعر سعدى .

هل اطلع دى ريور على ترجمة باللغة الأراجونية لجوناس أندرياس والتى ظلت على شكل مخطوط وهى لطيب يقال أنه

ارتد عن الإسلام وأصبح قسيسا وهو من سكان زاتيفانى فى مملكة فالينسيا ؟

هل يعتبر عمل دى ريور بداية فى ذاته مثل ترجمة دير كلونى دون التأثير بالترجمات التى سبقته ؟

إن ترجمة دى ريور على أى حال فاقت ترجمة دير كلونى فى العدوى والإنتشار فما أن ظهرت عام ١٦٤٧ فى الفرنسية حتى ترجمها ألكسندر روس عام ١٦٤٩ كأول ترجمة فى الإنجليزية ثم تبعه ر . تيلور عام ١٦٨٨ فى الإنجليزية .

وفى نفس العام ترجمها « لانج » إلى الألمانية ثم فى عام ١٦٥٧ « جلازماخر » إلى الهولندية وقد طبعت ترجمة جلازماخر بعد ذلك طبعات عديدة فى أعوام ١٦٥٨ - ١٦٩٦ - ١٦٩٨ - ١٧٢١ - ١٧٣٤ - ١٧٩٩ م .

ثم انتقلت عدوى دى ريور إلى الروسية عام ١٧١٦ عندما نقل عنها بوستينكوف (ديمترى كانتاير) ثم فريوفكين عام ١٧٩٠ فى الروسية .

واستطرد هنا لأبين احتمال علاقة دى ريور براهب لبنانى مارونى يسمى جبرائيل صهيون الإهدنى (نسبة إلى إهدن بلبنان) .

فقد أسس البابا غريغوريوس الثالث عشر (١٥٧٢ - ١٥٨٧) المعهد اليونانى سنة ١٥٧٦ والمعهد المارونى سنة ١٥٨٤ وكان الغرض من ذلك هو تعليم الشبان المسيحيين القادمين من الشرق حتى

يتمكنوا عند عودتهم إلى بلدانهم من نشر تعاليم المذهب الكاثوليكي والتصدي لحركة التبشير البروتستانتية هناك وقد فضل بعض الشبان المارونيين البقاء بأوروبا بعد إنهاء دراستهم . وقد لعب هؤلاء دورا كبيرا في نشر الكتب العربية بروما وباريس وفي تدعيم الدراسات العربية بأوروبا وذلك بالتدريس والترجمة ونشر الكتب . ومن بين هؤلاء نذكر جبرائيل صهيون الإهدني وإبراهيم الحاقلائي وجرجس عميرة وسركيس الرزي ويوحنا الحصري .

وقد شغل فرانسوا سافاري دي بران منصب سفير فرنسا في إستانبول (١٥٩١ - ١٦٠٦) ثم في روما (١٦٠٨ - ١٦١٤) وقد ألف كتابا عرض فيه إمكانية استغلال قوة المسيحيين بالشرق لإزعاج الدول العثمانية .

وقد أسس مطبعة شرقية لنشر الكتب المسيحية بقصد توزيعها بالشرق . وعند عودة السفير إلى باريس عام ١٦١٥ قادما من روما اصطحب معه مارونيين هما جبرائيل صهيون الإهدني ويوحنا الحصري ومن مطبعته التي أسسها في روما حمل معه القوالب والحروف العربية وهما أثنى ما في المطابع في ذلك العهد بقصد تأسيس مطبعة جديدة في باريس وكانت هذه الحروف والقوالب قد عمل على حفرها منذ إقامته بالقسطنطينية وهي مجموعات للحروف العربية في ثلاثة أحجام . ونشرت هذه المطبعة كتابا في

صناعة النحو من خمسة أجزاء من تأليف جبرائيل صهيون ويوحنا الحصري كما شارك جبرائيل صهيون وجاك دي صولاك في إعداد الأحرف العربية لطباعة الكتاب المقدس المتعدد اللغات وكان ذلك في عام ١٦٤٥ وأعاد صهيون طباعة كتاب سبعة مزامير التوبة .

أما العمل الكبير الذي اشترك فيه جبرائيل صهيون ويوحنا الحصري وإبراهيم الحاقلائي فهو إعداد النص العربي للكتاب المقدس المتعدد اللغات (سبع لغات وهي العربية والسamarية والكلدانية واليونانية والسريانية واللاتينية والعبرية) والذي أصدره لوجاي (Lejay) عام ١٦٤٥ .

كما أن جبرائيل صهيون قام بترجمة للقرآن الكريم باللغة اللاتينية وهي ترجمة جزئية وكان ذلك عام ١٦٣٠ وتعتبر هذه الترجمة ثالث محاولة لترجمة القرآن الكريم بعد ترجمة روبرت من كيتون وترجمة سكالبيه شرشيه (الجزئية) Scaliger Cherchait عام ١٥٧٩ .

إذا فجبرائيل صهيون رجل متمرس في أمور الترجمة والنشر والطباعة على دراية بالكتاب المقدس والقرآن الكريم واللغة العربية واللاتينية وكان يعمل مع سفير فرنسا السابق سافاري دي براف وكان يعيش في باريس ويعمل في مطبعة سافاري العربية الوحيدة حينئذ .

ودى ريور أخرج ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم عام ١٦٤٧ وكان سفيرا في الاسكندرية وإسطنبول أيضاً ولا بد وأنه على معرفة بزميله السفير سافارى ولا بد وأنه كان يعلم بالمطبعة التى أقامها سافارى والطباعة فى ذلك الوقت كانت عملية فريدة ، كما يعلم بحضور دارسين من الشرق على دراية بالعربية واللاتينية وطالما أنه بصدد ترجمة القرآن الكريم من العربية وتوجد ترجمة باللاتينية (كلونى) وقد نقلت إلى الإيطالية والألمانية والهولندية . فإن مصادر دى ريور الممكنة والميسرة له فى باريس فى ذلك التاريخ هى :

ترجمة كلونى باللاتينية - ترجمة أندريا أريفاينى الإيطالية - ترجمة سلمون شفايجر الألمانية - ترجمة سلمون شفايجر الهولندية - علاوة على دارسين موارنة يعملون عند سفير زميل له (سافارى) . يعرفون العربية كلغة الأم واللاتينية بحكم دراستهم فى المعهد المارونى فى روما علاوة على الإيطالية والفرنسية .

لذلك فإن الشواهد والترجيح أن دى ريور (الذى ما زلت أبحث فى تاريخ حياته) لم يترجم عن العربية مباشرة إنما إستعان بالوسائل السابقة الميسرة له وهى الترجمات المختلفة المأخوذة عن الترجمة اللاتينية علاوة على الترجمة اللاتينية نفسها ولعل جبرائيل صهيون قد عاون دى ريور فى عريته التى لا بد وأن تكون سيئة للغاية كما تظهر من ترجمته الفرنسية وأن اطلاق

كلمة دى ريور للقرآن الكريم « عن العربية » يجب أن تُصحح ويُعرف تماما مصادرہ التى اعتمد عليها فى ترجمته ، مع ملاحظة أنه يعرف اللاتينية .

والترجمة السيئة لا يتوقف شرها على اللغة التى وضعت بها أصلا بل تنتقل عدواها ويعم شرها باستعمالها كأصل لترجمات بلغات أخرى عديدة كما فى ترجمة دى ريور التى أشك فى أنها ترجمت عن الأصل العربى .

والنسخة الموجودة فى مجموعة الكاتب وهى طبعة عام ١٧٣٤ بأمستردام ، تقع فى جزأين ويتصدر كل جزء صورة لرجل يلبس اللباس التركى والعمامة ويجلس أمام سبيل ماء من الطراز العثمانى وحوله مجموعة من المستعمعين فى أزياء تركية متعددة والخلفية لأشجار وما يشبه البسفور مما يوحي بأن المقصود بالصورة هو نبي المسلمين والذى يضع هلالا على رأسه ، ومما يثير الفزع أن الجملة الوحيدة التى كتبت باللغة العربية فى الترجمة والتى جاءت فى التقديم قد كتبت بطريقة تدل على أن المقدم (دى ريور) لا يعرف العربية يقينا فقد كتبت كالتالى :

رسول الله لا إله

إلا الله محمد

وإذا كان يعرف العربية حقا وكتب لفظ الشهادة بهذه الصورة فالمصيبة أعظم . فهذه الترجمة المحرفة قد طبعت ٢٢ مرة

بالفرنسية وترجمت إلى الإنجليزية والروسية
وفي ثمانية طبعات بالهولندية كما أسلفنا .

والشخصية التي تضع في مقدمة الترجمة
صوراً لخطابات تزكية من قنصل مرسيليا
ومن السلطان مراد ، لغير سبب واضح
يتعلق بترجمته للقرآن الكريم إلى الفرنسية ،
لابد وأنها تحتاج إلى وقفة .

ويمكن القول بأن ترجمة دي ريبور هي
نسخة من ترجمة دير كلوني اللاتينية
المشوهة أيضا رغم زعمه بأنها عن العربية
ففى كلا الترجمتين نرى أن السورة تترجم
ككل وليس هناك آيات ، والجديد في
الموضوع هو إضافته في الهوامش تعليقات
كتب أنها عن البيضاوى وعن جلال الدين
مما يوحي أن الكاتب كان يستعمل المراجع
العربية لتبخره في هذه اللغة ولكن هنا يبدأ
دور الدارسين الموارنة أمثال جبرائيل
صهيون ويوحنا الحصري ففى إمكان
هؤلاء إضافة هذا التوثيق العربى .

وقد تكررت نفس الصورة في ترجمة
جورج سال إلى الإنجليزية وكما رأينا في
ترجمة أريفابيني إلى الإيطالية عندما زعم
أنها عن العربية أيضا وثبت أنه كان
لا يعرف العربية .

ويمكن القول أن الترجمات الأوروبية إلى
ما قبل ظهور ترجمة لودفيجو ماراكوس

عام ١٦٩٨ م كانت واقعة تحت تأثير
الترجمة اللاتينية الأولى لدير كلوني وحتى
بعد ذلك التاريخ ، كانت بعض الطبعات
لهذه الترجمات ما زالت يعاد طباعتها وذلك
بعد ظهور ترجمة ماراكوس بما يقرب من
قرن من الزمان فترجمة جلازماخر الهولندية
كانت ما زالت تطبع حتى عام ١٧٩٩ م .

الترجمة اللاتينية الثانية للقس لودفيجو
ماركيوس^(*) (١٦١٢ - ١٧٠٠ م) :

عندما أقول الثانية فإنى أكون قد أهملت
سكالييه شرشيه (عربى - لاتينى)
(١٥٧٩) وترجمة جبرائيل الصهيونى
(باريس) الجزئية (١٦٣٠) وترجمة
كريستسانوس رافوس (١٦٤٦) والتي
كتب فيها النص بالحرف العبرى وإهمالها
كان بسبب عدم ذبوعها وانتشارها
وتأثيرها على الترجمات الأخرى .
ولودفيجو ماراكوس ولد في لوكا بمقاطعة
توسكانى في نهاية عام ١٦١٢ م .

وبعد دراسته الأولية دخل سلك
الدراسات اللاهوتية والسريانية واشتهر
بصلاحه وتقواه ، وتقلد عدة مناصب
درس أثناءها اللغات اليونانية والعبرية
والسريانية والكلدانية والعربية وقد درس
هذه اللغات في كلية سباينزا بروما ثم في
كلية بروجاندا بأمر البابا كليمنت السابع .

(*) هو Ludovico Marraccio أو Ludovicus Marracius وذلك باللاتينية ولويجي مراتشى بالاطالية
ولودفيج بالألمانية ولويس مراتشى بالفرنسية ونطق كلمة ماراكوس والتي تكتب أحيانا مراكشى وأحيانا
مراتشى وجد فيه اختلاف لذلك استعملت التسمية اللاتينية ماراكوس ، وإذا وجد القارئ أحد التسميات =

وعندما طلب منه اختبار بعض الوثائق التي وردت من أسبانيا وكان يظن أنها للقديس سانت جيمس ، بين ماراكوس أنها ليست لذلك القديس بل يمكن أن تكون من عمل بعض المسلمين الذين أرادوا خداع المسيحيين . مما حدا بالببا أنوسنتي الحادي عشر باختياره للعمل عنده وسبغ ثقته الكاملة عليه . وكان يمكن أن يرفع لأعلى المناصب الكنسية لولا تواضع ماراكوس ورفضه للمناصب . وبتوجيهات من البابا شرع في ترجمة لاتينية جديدة للقرآن الكريم وذلك للرد على المسلمين وللجدل الديني . وعندما انتهى من عمله بعد أربعين سنة كان قد سطر (عدة مجلدات) وفي هذه المجلدات كتب النص القرآني العربي علاوة على الترجمة اللاتينية الحرفية وفي هذه المرة رقم الآيات ثم أتبع ذلك برأى المسلمين في شرحها ،

وأتبع ذلك بالنقد والرفض والهجوم الجدل على القرآن الكريم .

وقد كانت لمراكوس حرية الاستعانة بمكتبة الفاتيكان ومجموعات مكتبية أخرى كثيرة منها المجموعة المارونية - المجموعة الكارمالية ، مكتبة الكاردينال كاميلي ماكسيميس ، مكتبة إبراهيم الماروني وغيرها . وطبعت ترجمته أول مرة في مدينة بدوا الإيطالية عام ١٦٩٨ ثم في لينزج عام ١٧٢١ مع مقدمة لكروستيان رنيشي .

كما شارك في ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية بمبادرة من مطران حلب عام ١٦٢٤ ونشرت في روما عام ١٦٧١ م .

وإن كان للشر أن يقيم فإنه يمكن القول أن ترجمة ماراكوس كانت أكثر رفضا وتجريحا من سابقتها ، فهي أشد جدلا وهجوما على القرآن الكريم وأدق ترجمة

= المذكورة فليعلم أنها لنفس الشخص .

(طبعة روما ١٦٩٨) .

Volum I Prodrum ad refutationem Alcorani

Volum II Alcorani textus universus

exaravico idiomate in latinum traslatus

.....auctore Ludovico Marraccio. Patavii 1698.

(طبعة لينزج ١٧٢١ م) .

Mohamedis Filii Abdallae Pseudo-Prophetæ Fides islamica i.e.

Al-Coranus ex idiomate arabico, quo primum a Mohammede conscriptus

est, Latine versus per Ludovicum Marraccium

Cura et Opera M.Christiani Reineccii Lipsiae 1721.

ذكر دنيس روس في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية ١٩٢١ - ١٩٢٣ ، ص : ١١٧ - ١٢٣ ، أن المجلدات ثلاثة وذكر النسخة المحفوظة في مركز البحوث للتاريخ والثقافة والفنون الإسلامية بإستانبول =

وأوسع مصادرنا وأكثر عمقا وخبثا فشتان بين عمل يستمر أربعين سنة من عالم زاهد متمكن من العديد من اللغات الشرقية وتحت يده مكتبات الكنائس ومجموعات غنية بالكتب وبين روبرت من كيتون الفلكي الرياضي الذي ترجم وسب وهاجم في سنة واحدة وليس عنده كل هذه المراجع ولا المعرفة باللغات الشرقية . ولا شك أن تفنيدها استغرق أربعون سنة لإعداده يكون أكثر شرا من سابقه .

وإذا كانت ترجمة دير كلوني اللاتينية الأولى هي المؤثر الأكبر على الترجمات في اللغات الأوروبية في خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر فإن ترجمة ماراكيوس كانت المؤثر الأكبر على الترجمات في اللغات الأوروبية في القرنين الثامن عشر ، والتاسع عشر ، وبقدر الفرق بين الترجمتين الأولى والثانية من الناحية الأكاديمية كان الفرق بين الترجمات الأوروبية المتأثرة بالأولى والترجمات الأوروبية المتأثرة بالثانية . فإذا قلنا بتفاهة ترجمة دي ريبور فيمكن إرجاع ذلك للنوع الذي أخذت منه وهي ترجمة كلوني وإذا قيل ان ترجمة جورج سال أكثر أكاديمية من ترجمات روس وتيلور فهذا بديهي فماراكيوس قدم له ترجمة أكثر دقة من سابقه . وهو نفس

الفرق الذي نجده في الألمانية بين ترجمة سلمون شفايجر (عن الكلوني) و ترجمة دافيد نريتر (عن ماراكيوس) . فرجع الصدى يتطابق مع مصدر الصوت .

إن مقدمة ترجمة ماراكيوس تشبه مقدمة ترجمة بيتر الكلوني . فقد فصل وجهة النظر المسيحية ناعيا على المسيحية إهمالها لمهاجمة الإسلام ومجددا لهذا الهجوم بطريقة أكثر إحكاما وتقدما من سابقه . والترجمة من الناحية اللغوية أدق من ترجمة الكلوني حتى أنها أصبحت مصدرا لترجمة جورج سال الإنجليزية .

وإن روح النقد والشبهات الذين أثارهما ماراكيوس ليسا جديدين على الترجمات اللاتينية فبعضها يصب في بعض .

وما سماه Prodrumus في مقدمة ترجمته يحاول فيها أن يثبت أن الإسلام ونبي الإسلام لم يذكر في الكتب السماوية وأن الإسلام لم يدعم بالمعجزات مثل المسيحية ، ثم يدافع عن الفكرة المسيحية في التثليث وعن إستحالة أن يفسد المسيحيون كتبهم بأيديهم كما يدافع عن تشرذم المسيحية إلى مذاهب كثيرة متعددة بعكس الإسلام كما يهاجم الإسلام متهما أياه بالعنف والإغراق في الجنس .

= والمطبوعة في بادوا عام ١٦٩٨ مطبوعة في جزأين أي أن المجلدات الثلاث طبعت في جزأين . وقد يكون سبب هذا الخلاف هو أن الجزء الأول من ترجمته طبع مرتين والجزء الثاني مرة واحدة ، وقد اكتشف ذلك في مؤسسة هارتفورد للاهوت بالولايات المتحدة .

Duncan Brockway, The second edition of Vol. I of Marracci's Alcorani Textus Universus.

أما ما سماه Refutationes والذي ورد مع نص الترجمة آية بآية فإنه لم يغادر شيئا إلا ونقده ويمكن القول أنه قد جمع فيه كل ما قالته المسيحية في الإسلام . ويقول ماراكيوس أنه عندما سرد سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام مستعملا المصادر العربية فإن ذلك ليس لثقتي بهذه المصادر ، ولكن عندما نحارب أعداء الدين فإننا نهاجمهم بسلاحهم هم وليس بسلاحنا لذا فإننا عندما نتنصر عليهم تكون سعادتنا أكبر .

أثر الترجمة اللاتينية الثانية لماراكيوس :

بعد ظهور ترجمة ماراكيوس ، قام دافيد نريتر بترجمته إلى الألمانية عام ١٧٠٣

نقلا عن ماراكيوس . وكانت أوسع ترجمة إنتشارا نقلت عن ماراكيوس هي الترجمة الإنجليزية لجورج سال^(١) عام ١٧٣٤ . وإذا كانت ترجمة دي ريبور هي رجع الصدى لترجمة الكلوني اللاتينية الأولى والتي حملت ميكروب التهجم إلى اللغات الأوروبية .

فإن ترجمة جورج سال كانت رجع الصدى لترجمة ماراكيوس وكانت الأداة التي نقلت أفكاره إلى اللغات الأوروبية أيضا .

ويمكن ملاحظة ذلك من الجدول التالي وفيه نرى أن لكل من الترجمتين اللاتينيتين تابع رئيسي وزع تأثيرهما على باقي اللغات الأوروبية .

(١) جورج سال George Sale (١٦٩٧ - ١٧٣٦) .

ولد جورج سال في مقاطعة كنت حوالي عام ١٦٩٧ ، أبوه صاموئيل سال كان يعمل تاجرا في لندن ، وتلقى تعليمه في كينجز سكول في كانتربري ، ثم التحق كطالب بمعبد (Inner Temple) عام ١٧٢٠ . وفي نفس العام أرسل بطريرك أنطاكية سلمون نجري إلى لندن ليبحث جمعية تقدم المعرفة المسيحية التي أسست (المعبد الأوسط Middle Temple) بالقيام بإصدار إنجيل باللغة العربية لاستعمال السوريين المسيحيين ، ويظن أن سلمون نجري كان أول من علمه العربية كما أن ترجمان الملك ويدعى داديشي Dadichi وهو يوناني من حلب كان يعلمه اللغات الشرقية .

ومهما كان الكم الذي تعلمه جورج من العربية فإنه تقدم للجمعية عارضا خدماته ليكون مصححا للإنجيل العربي المذكور ، وسرعان ما أصبح مشرفا على المشروع كله علاوة على أنه أصبح محاميا للجمعية المذكورة .

زعم فوليتير في كتابه « القاموس الفلسفي » Dictionaire Philosophique أن جورج أمضى خمسة وعشرون عاما في بلاد العرب . وهذا الخطأ الذي وقع فيه فوليتير والذي لا دليل عليه على الإطلاق تؤكد مدة حياته فقد مات محموما ولم يبلغ الأربعين من عمره . وظهرت ترجمته للقرآن الكريم عام ١٧٣٤ م مع مقدمة مسهبة عن الدين الإسلامي حشاه بالإنفك واللغو والتجريح وقد نقلها إلى العربية أمين الهاشم العربي وطبعت بالقاهرة عام ١٩١٣ ، ومنذ ظهور ترجمته طبعت حتى الآن ١٠٥ طبعة في لندن وشيكاغو وفيلادلفيا ونيويورك وبوسطن وباريس .

القرن	الترجمة اللاتينية	التابع الرئيسى	اللغات التى نقلت عن التابع الرئيسى
١٦ و ١٧	ترجمة دير كلونسى	دى ريبور (فرنسية)	الإيطالية - الهولندية - الألمانية - الفرنسية - الروسية .
١٨ و ١٩	ترجمة ماراكيوس	جورج سال (إنجليزى)	الإنجليزية - الفرنسية - اللاتينية - الألمانية - الروسية - الهولندية - الإيطالية - الألبانية - البلغارية - المجرية - التشيكية .

عام ١٨٧٢ ثم ألوميتكو قافيزى بالألبانية
عام ١٩٢١ فنيكولاس ليتزا عام ١٩٠٢ ،
١٩١٠ ، بالبلغارية ثم تيموفوف فى
البلغارية عام ١٩٣٠ وهكذا نجد أن أفكار
ماراكيوس قد حطمت حاجز المكان
والزمان وأخذت تشر دما فاسدا على
رؤوس الأوروبيين بشتى اللغات فهى
كالوباء الذى يستشرى حتى لا يجد
ما يطحنه فينتقل إلى مكان آخر أو يظهر
بعد عدة سنوات .

ماذا يقول جورج سال عن ترجمة
ماراكيوس : « إن ترجمة ماراكيوس بصفة
عامة مضبوطة ولكنها حرفية سهلة الفهم

فما كادت ترجمة جورج سال تظهر
بالإنجليزية حتى تلتها ترجمة له بالفرنسية
عام ١٧٥٠ م نقل عنها ك . سافارى عام
١٧٨٣ فى الفرنسية ، وكازيمرسكى عام
١٨٤٠ فى الفرنسية أيضا ثم تيودور أرنولد
عن سال فى الألمانية عام ١٧٤٦ ثم جورج
سال فى الروسية عام ١٧٩٢ ثم سافارى
بالروسية لمجهول عام ١٨٤٤ ،
ونيكولايف عن سال وكازيمرسكى فى
الروسية عام ١٨٦٤ ، ثم كولييه فى بتافيا
بالحولندية عام ١٨٥٩ وجيوفانى
بانزيرى^(١) فى الإيطالية عام ١٨٨٢ .

ثم فينسنت إدريز ديلا بويلا بالأسبانية

(١) شوفان يعتقد أن هذه الترجمة عن ك . سافارى وليست عن سال وفى كلا الحالين فإن الأصل هو

ماراكيوس .

“ - أول ترجمة مجرية Szdmajer, Imre عام ١٨٣١ مأخوذة عن ماراكيوس .

- يقول آرثر جفرى أن أول ترجمة إلى اللغة التشيكية كانت عن ماراكيوس أيضا وكانت ل فيسلى .

إجناس عام ١٩١٣ : Vesly Ignac .

إن لم أكن قد خدعت بمن ليسوا على علم
بدين محمد . والشروح التي أضافها كانت
ذات فائدة كبيرة ولا شك ولكن رده
ونقده للقرآن ضخم عمله إلى مجلد كبير
لا طائل منه وغير شاف وأحيانا خارج عن
الموضوع .

وعموما فالعمل بكل أخطائه كان
مفيدا ، وأشعر بالذنب وعدم العرفان
بالجميل إن لم أعترف بفضلته على

أما ك . سافارى فيقول : « ماراكيوس
هذا الراهب المثقف والذي أمضى أربعين
سنة في الترجمة والرد على القرآن سار في
ترجمته المسار الصحيح في تقسيم عمله إلى
ترجمة الآيات كما في النص الأصلي غير أنه
ترجمها ترجمة حرفيا ونسى أن النص الذي
في يده عمل فريد غير عادى .

فهو لم يعبر عن معانى القرآن بل نقل
الكلمات إلى لغة لاتينية بربرية وبعد أن فقد
الأصل كل جماله فإن ترجمته ما زالت
أفضل من ترجمة دى ريور » .

هذه أقوال من استفادوا واعتمدوا على
ماراكيوس في ترجماتهم وعلى الرغم من
إدعاء جورج سال بأن ترجمته كانت عن
العربية إلا أنه يشعر بالذنب إن لم يعترف
بفضل ترجمة ماراكيوس ، كما أنه يخشى أن
يكون قد خدعه من لا يعرفون دين محمد .
وكأنه كان هناك من يمدّه بالمعلومات عن
العربية وهو غير متأكد من تمام معرفتهم بها
وخشى أن يكونوا قد ضللوه .

إن قائمة طبقات جورج سال قائمة
طويلة في اللغة الإنجليزية وفي غيرها من
اللغات حتى أن هذه الترجمة أصبحت من
العلامات الغارقة كما ذكرت .

ولا شك أن الإناء ينضح بما فيه ، فإن
ساء الموجه ساء الموجه وإن أخطأ الدليل
ضل التابع وهذا ما أحدثته الترجمات
اللاتينيات فقد كانتا الضوء الأخضر الذى
أذن لأوروبا كلها فى شتى لغاتها باقتفاء
أثرهما رغم إدعاء البعض بأنه نقل عن
العربية مباشرة إلا أنه سرعان ما يتراجع
 ويعود إلى جذور اللاتينية فى ترجمته . ومن
الجدول الملون المرافق يمكن الملاحظة
بسهولة أن اللغات الأوروبية تكاد تكون
على إطلاقها قد اعتمدت على الترجمات
اللاتينية إما مباشرة أو عن طريق لغة
أوروبية باللغة البلغارية ١٩٣٠ اهتم
بإخراجها مبشر ألماني يدعى أرنست
ماكس هوبه وهذه الترجمة مأخوذة عن
الألمانية عن الإنجليزية (سال) عن اللاتينية
(ماراكيوس) عن العربية ولا شك أن
مثل هذه الرحلة الطويلة للكلمة القرآنية
بين أيدي الرهبان والمبشرين ستلتوى
وتمزق حتى إذا وصلت إلى اللغة البلغارية
تعتبرها الكنيسة فى ذلك الوقت نصرا
سيوقف المسلمين فى بلغاريا عن قراءة
النص القرآنى العربى ويستعملون بدلا عن
المولود القمىء الجديد ، وتنوه الصحف
البلغارية بذلك الإنجاز فتقول : « لقد فعلها
ذلك الألماني هوبه وسنفضل المسلمين عن
قرآنهم بترجمتنا البلغارية الجديدة » .

إن أكثر ما يثير السخرية أن ترجمة جورج سال بعد أن انتشرت وذاعت قامت البعثات التبشيرية البروتستانتية بترجمتها إلى العربية في مصر تحت اسم « مقالات في الإسلام »^(١).

ولا أدري كيف كانت هذه الترجمة بعد هذه الرحلة الطويلة من العربية إلى اللاتينية فالإنجليزية فالعربية ولعل أجد هذه الترجمة يوما ما حتى يمكن أن نرى بأم أعيننا كيف عبثوا وحرّفوا في كتاب الله الكريم وكأنه لم يكفهم ما حرّفوا من كتبهم فأنهالوا على كتب غيرهم تحريفا وتبديلا . وهيئات هيئات أن ينالوا من الكتاب المكنون الذي حفظه المسلمون في القلوب والصدور قبل أن يحفظ في القراطيس والسطور والذي حفظه الله سبحانه وتعالى من فوق سبع سموات .

ولم أسمع على الإطلاق أن مسلما قام بترجمة الإنجيل إلى العربية أو إلى أى لغة أخرى . فالعداء والكراهية والفهم الخاطيء المقصود أو النابع عن الجهل لم تكن من جانب المسلمين وإنما كانت من جانب النصارى .

فلماذا يا ترى يحاول الأوروبيون ترجمة القرآن الكريم مرة بعد أخرى . ودون

توقف منذ ٨٤٥ عاما ؟ هل شعورا بتحدى القرآن الكريم لهم ؟

قد تكون أول ترجمة لاتينية كلونية كانت حبا للاستطلاع وفضولا أثاره الفرع من الفتح الإسلامى ولكن هذا الطوفان من التراجم الذى ما زال يترى حتى الآن مع ملاحظة أن الترجمة ليست بالعمل الهين المسلمى - ويزداد الأمر صعوبة واستحالة مع نص معجز كالقرآن الكريم .

فما سبب هذا الإصرار يا ترى ؟ أترك هذا التساؤل أمانة في أعناق الدارسين ليكشفوا لنا ماذا يراد بالمسلمين وبقراءتهم .
النتيجة :

يمكن القول بأن الترجمات الأوروبية قد مرت بعدة مراحل متداخلة :

١ - من القرن الحادى عشر حتى الثامن عشر :

(أ) مرحلة الترجمة من العربية إلى اللاتينية (بذرة الإستشراق) ..

(ب) مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية (أكثر الترجمات سوءا) .

(١) S.M.Zwemmer, Translations of the Koran, The Moslem World, Vol. V(1916) 244- 261 p.

— لقد ترجمت ترجمة جورج سال إلى العربية بواسطة البعثات البروتستانتية التبشيرية في مصر عن :
The encyclopaedia of Islam. New Edition Vol. V Leiden (1981).

٢ - في العصر الحديث :

(ج) مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأوروبية بواسطة المستشرقين واضرابهم بعد أن اشتد ساعد الإستشراق وعرف العربية ودرس كتبها .

(د) مرحلة دخول المسلمين مؤخرًا في ميدان الترجمة إلى اللغات الأوروبية مع ليبراليه العصر والنظرة العلمية المجردة لموضوع الترجمة بصرف النظر عن مشاعر المترجم الدينية إن لم يكن مسلمًا .

وفي المرحلة الأخيرة فقط يمكن القول بأن هناك بعض الترجمات القليلة تعد على أصابع اليد الواحدة في ترجمات اللغات الأوروبية مجتمعة والتي زادت على ٤٥٠ ترجمة كاملة غير مئات من الترجمات الجزئية ، التي يمكن القول بأنها على شيء من الموضوعية .

والتقسيم السابق يبين المراحل التي مرت بها الترجمات في البلدان الأوروبية وذلك بدءًا بالترجمة اللاتينية الأولى التي أشعلت الفتيل .

ولكن هناك تقسيم آخر يمثل وجهة النظر المسيحية اللاتينية .

فقد مرت الترجمات والكتابات المسيحية المختلفة عن القرآن الكريم بعدة مراحل :

(أ) من عام (١١٠٠ - ١٢٥٠) وفيها ترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية كما

سبق وفي هذه الفترة زاد الاهتمام بدراسة الإسلام بين الرهبان والدارسين .

(ب) من عام (١٢٥٠ - ١٤٠٠) بدأ تراجع الحملات الصليبية واندحارها ، مما حدا بالكنيسة بأن تزيد من نغمة العداء للإسلام حفاظًا على شعلة الصليبية متأججة ، وتعويضًا عن التراجع ويمكن ملاحظة ذلك في كتاباتهم في خلال هذه المدة .

(ج) من عام (١٤٠٠ - ١٥٠٠) خمدت جذور التحريض إلى حين ثم استعرت وتأججت مرة أخرى عام ١٤٥٣ وهو عام فتح القسطنطينية الذي نكأ الجروح وأيقظ الحقد الصليبي مرة أخرى بعد أن هدأ قليلا بعد انهزاماته في حروبه الصليبية .

ومنذ الترجمة اللاتينية الكلونية الأولى والمسيحية تعيش في وهم إكتشفوه بعد اطلاعهم على القرآن الكريم . فقد وجدوا أن المسلمين يؤمنون بغيثي وموسى ومريم وإبراهيم وآدم وحواء وأن هناك كثيرًا من التشابه بين الإسلام والمسيحية وأن الإسلام ما هو إلا صورة مشوهة من المسيحية (كذا) .

ومن هذا المنطلق فإنه من الممكن بدراسة القرآن وتنقيته مما شابه من انحرافات عن المسيحية فإنه يمكن العودة بالمسلمين إلى حظيرة المسيحية .

وقد ظهرت هذه الفكرة بصورة

واضحة في كتابات نيقولاس الكوزى وخاصة في كتابه « تنقية القرآن Cribatio Alcorani » وقد اعتمد في كتاباته هذه على الترجمة اللاتينية المحفوظة في دير كلوني في ذلك الوقت والمحفوظة حالياً في مكتبة الأرسينال في باريس وممهورة بتوقيع المترجم Bibliotheque de L'Arsenal- Paris .

كما اعتمد أيضاً على كتابات أخرى كثيرة ظهرت عن القرآن الكريم أهمها كتابه « ريكولدوس الفلسورنسى Ricoldus of Monte Crucis » بعنوان Propunaculum fidei والمطبوع في فينسيا عام ١٦٠٩ .

وتحت تأثير هذا المفهوم وهو أن المسلم هو قاب قوسين أو أدنى من المسيحية تجرأ البابا بيوس الثاني فأرسل رسالة للسلطان محمد الثاني يدعوه إلى النصرانية ويصبح خليفة لأباطرة بيزنطة .

ولما لم يكلف السلطان خاطره بالرد على هذه الدعوة أخذ الخيال يداعب الداعي باقتراب نصر سهل في الشرق بعد الكارثة التي حاقت بحروبهم الصليبية .

وفي النهاية فإنه يمكن القول بأن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لغة الكنيسة وبأيدي رجالها لم تكن عملاً أكاديمياً أثاره حب الاستطلاع فقط بل كانت عن سابق تخطيط وترصد إحتاج إلى تنفيذه إرسال البعثات لسنين عديدة لدراسة العربية ثم اعتكاف طويل للترجمة بتوجيهات أعلى سلطة دينية مسيحية وبمساعدة وإشراف رئيس رهبان أكبر رهبانية في ذلك الوقت

وأقصد بها رهبانية كلوني والأخطر من هذا هو البحث عما ظنوه اختلافاً أو أخطاءً أو ما شابه من الظنون فكان الرد على القرآن والطعن فيه أهم عندهم من الترجمة حتى أن ماراكيوس في طعنه للقرآن كان جادا في استكمال مطاعنه وردوده التي فاقت ترجمة سابقيه وردودهم وأشار إليها جورج سال مشتملاً مما حوت مفضلاً عليها موضوعية مهذبة مأكرة قد تكون أفضل في التعامل مع المسلمين .

قال هذا الماكر في مقدمة ترجمته :

إني لم أسمح لنفسي عند التحدث عن محمد أو قرآنه أن أستعمل السباب المشين والتعابير اللاأخلاقية والتي ظنّها الكثيرون ممن كتبوا ضده أنها أقوى أسلوب للمجادلة .

ولكن العكس هو الصحيح ، فقد وجدت أنه من الملائم معالجة الموضوع بالحكمة والأدب بل والموافقة على الأساسيات التي أعتقد أنها تستحق الموافقة ، كمدى الجريمة الأبدية التي ارتكبتها بفرضه ديناً مزيفاً على البشرية جورج سال (١٨٧٤) .

خاتمة :

لقد ترجم القوم كتاب الله العزيز ونحرفوا وهاجموا ونقدوا ورفضوا وأثاروا الشبهات وما زالوا . كل ذلك ليس في لغة واحدة بل في عشرين لغة ونيف .

فما هو موقفنا من كل ذلك ، وماذا

يجب علينا أن نفعله إزاء هذا الهجوم ؟ هل نترك الحبل على غاربهِ لكل من أمسك قلماً ليعتدى على كتاب رب العالمين ونحن بما يجرى إما غافلون أو جاهلون ؟

الأمر يحتاج إلى موقف من المسلمين عامة ومن المنظمات الإسلامية العالمية خاصة . وفي تصوري أن الأمر يحتاج إلى مؤسسة إسلامية عالمية للقرآن الكريم .

وأناشد هنا مؤتمر العالم الإسلامي والذي نبعت منه منظمات مختلفة في شتى الميادين . فهناك أجهزة تابعة ومنبثقة عن المؤتمر مثل مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، واللجنة الدولية للحفاظ على التراث الحضارى الإسلامى ، والمؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية ، والوكالة الإسلامية للأنباء ، ومنظمة إذاعات الدول الإسلامية ، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، ومجمع الفقه الإسلامى ، والاتحاد العالمى للمدارس العربية الإسلامية الدولية وحتى الرياضة فإن لها الاتحاد الرياضى للتضامن الإسلامى ويكاد الإنسان يجد جهازاً أو منظمة دولية فى كل الميادين الثقافية والإعلامية والإسلامية والفقهية وفى السيرة والسنة ما عدا منظمة دولية تقوم على خدمة كتاب الله العزيز .

إنى أدعو الأمة العربية إلى تبني فكرة « مجمع تفاسير القرآن الكريم باللغات المختلفة » .

إننا فى حاجة إلى مؤسسة القرآن العالمية

المنبثقة عن مؤتمر العالم الإسلامى يدعمها العالم الإسلامى مادياً ويضفى عليها الصفة الأدبية والمعنوية مما يمكنها من التحدث باسم القرآن الكريم نيابة عن المسلمين أجمعين ، فهى ستمثل العالم الإسلامى فى خدمة القرآن الكريم ونشره وتوزيعه وطبعه وتفسيره والدفاع عنه وكشف التحريف ومتابعة المعتدى وترجمة معانيه للشعوب الإسلامية حسب حاجاتها وأولوياتها ورصد ما يصدر من ترجمات فى العالم ومحاربة الفاسد ونشر الصالح .

لقد أقامت الترجمات اللاتينية وتوابعها سداً بين الأوروبيين وبين المعانى الصافية للقرآن الكريم وأورثتهم عداوة وكرها شديداً للإسلام والمسلمين .

ولعله قد آن الأوان لأن نأخذ بزمام المبادرة ونبلغ ونبين للعالم ما عندنا من هداية ونور . وقد أمر الله عز وجل رسوله الكريم بتبليغ ما أنزله عليه إلى الناس كافة كما أمره ببيان ما خفى عليهم من الأحكام . قال تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ [المائدة : ٦٧] .

وقال تعالى : ﴿ وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون ﴾ [النحل : ٦٤] .

وقال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾ [نساء : ٢٨] .

هدى الله أمة الإسلام إلى الخير ووفقها

REFERENCES:

1 - Beeston, A.F.L., Johnstone, T.M., Sergent, R.B. & Smith, G.R., The Cambridge history of Arabic literature-Arabic literature to the end of the Umayyad period., Cambridge University press, pps. 502-520, first ed., Cambridge, 1983.

2 - Brill, E.J., Encyclopaedia of Islam, V pps, 429-432, Leiden 1981.

3 - Brockway, D., The second edition of volum I of Marracci Alcorani, Textus universus, M.W. Vol. 64 (1974) 141-144p.

4 - Sale, George The Koran, Philadelphia, J.B. Lippincott & Co. 1874.

5 - Moslem World Vol. 55 (1965). 195-202 p.

6 - Kritzek, J. Peter the venerable and Islam, inceton, 1944.

7 - Ross, D., Ludvico Marraci, in SOS, ii, 117-123 p., (1921-1923).

8 - Kritzeck, J. Robert of Ketton's translation of the Qur'an, Islamic Quarterly, Vol. II, 309-312p. (1955).

9 - Daniel, N., Islam and the west, the making of an image, Edinburgh, 1960.

10 - Shellabear, W.G., Is Sale's Koran reliable? M.W., XXI (1931), 126-142.

11 - The Koran in Slavonic, The New York Public library, N.W. 1937.

إلى نشر كتابه الكريم وجعلها أمة المبلغين
الهادين إلى النور الذي بين أيديهم إنه على
كل شيء قدير .

* * *

المراجع العربية

١ - المجلة المغربية للتوثيق
والمعلومات - العدد الثالث ، تونس ،
مارس ١٩٨٥ .

٢ - لويس يونغ ، العرب وأوروبا ،
ترجمة ميشيل أزرق ، دار الطليعة ، بيروت
١٩٧٩ .

٣ - جوزيف رينو - الفتوحات
الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في
القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي -
تعريب وتعليق الحواشي وتقديم د . إسماعيل
العري - دار الحداثة بالتعاون مع ديوان
المطبوعات الجامعية بالجزائر - ١٩٨٤ .

٤ - بلاشير ، القرآن : نزوله
وتدوينه وترجمته وتأثيره ، نقله إلى
العربية : رضا سعادة - دار الكتاب
البناني - بيروت .

* * *

12 - Work Bibliography of translations of the meanin of the Holy Qur'an-printed translations- (1515- 1980), Research Centre for Islamic History Art and Culture, Istanbul 1986.

13 - The Oxford Dictionary of Popes, by J.N.D.Kelly, Oxford University press, New York, 1986.

14 - W.Montgomery Watt, The influence of Islam on Medievel Europe, Edinburg University press, 1972.

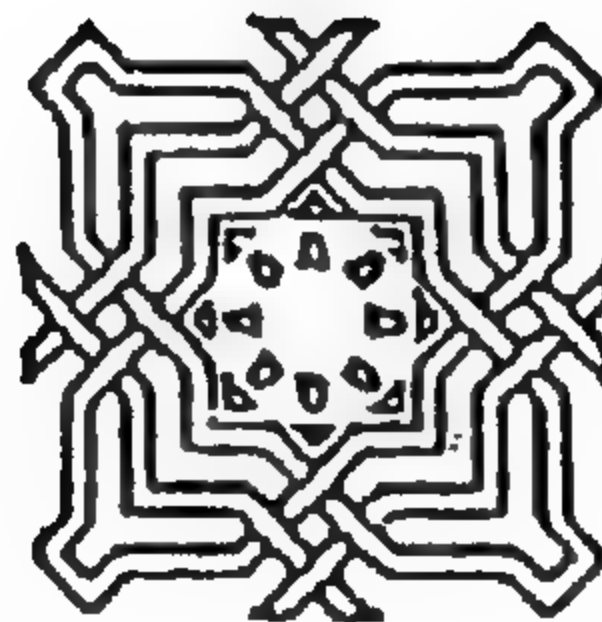
15 - Haroon Khan Sherawi, Muslim Colonies in France,

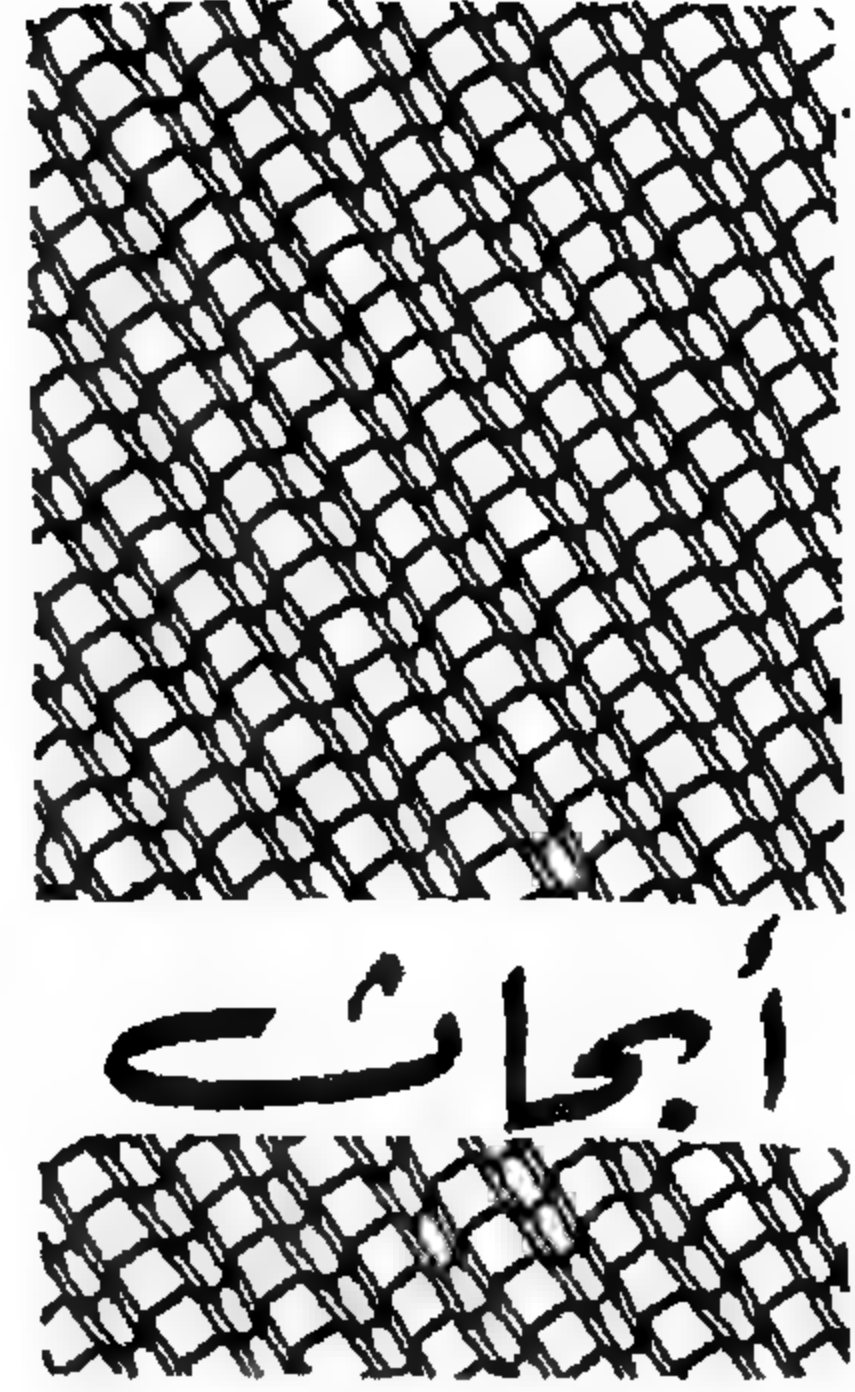
Northern Italy and Switzerland, Lahore 1955, Orientalia.

16 - Du Ryer, A., L'Alcoran de Mahomet, traduit de L'Arabe, Pub.; Chez Pierre Mortier, Amsterdam, 1734.

17 - Muhammed Hamiduallah, Le Saint Coran, Pub.; Hilal yayinlari, Ankara 8 eme ed. Beyrouth 1973.

18 - The New Encyclopeadia Britanica, Roman Catholicism& History of Roman Catholicism, 900-1020p.





هموم الأرض

في الشعر الإسلامي
المعاصر

عبد الرازق المساوي

الدار البيضاء - المغرب

والأرض تجتر في أحشائها حمما
ما عاد للحر فيها ما يحاذره^(٢)

اتخذل ربك في ساعة العسر
يا فارسي المرتجى اتخذل هذا الوطن^(٣)

(١)

مقدمة :

بدأ الأدب الإسلامي (أو ما اصطلح
على تسميته بـ « الإسلامية » يخرج من غربة
الموت والقرون العجاف إلى غربة الحياة
والمستقبل المأمول .. بدأ يتحرك نحو الأمام
ويقول كلمته اللانهاية ، ويثبت وجوده ،

يا وجه أمي كيف أجترح القصيدة
والدم الموبوء يقلقني
وأسمع ألف نبض في العروق
يا وجه أمي طال بي عطش الرمال
وفرت الأنغام عن وتري
ونحيل الروم قد زحفت
فقايتني حريق^(١) ..

في أم عفووا
ويا وطن الهم عفووا^(٢)

جفت الأرض من رياح الخما
سين وتاقت إلى الثرى المطور^(٣)

ويبرهن على أصالته وعراقته ويدلل على شرعيته وطيب نبته كما يلوح إلى آفاقه ومستقبلاته مع ارتباطه بالواقع المعيشي وأحداثه الواقعية والزمن المعاصر والتعبير عن ذلك كله مع محاولة تخطيه وتجاوزه لبناء واقع جديد ..

الأدب الإسلامي كائن حي ، وأدب كوني عالمي (يعايش) الإنسان وقضاياه ويرتبط بهما .. ويرافق هذا الكائن البشري في دروب حياته في حله وترحاله .. ويدخل أو (يقتحم) عليه طيات نفسه ليكشفه ويعاين حركاته وسكناته ، ويتابع تطلعاته/آماله وآلامه ، ويفصح عما ينتابه أو يحوم حوله أو يحسه أو يؤلمه .. إنه - في كلمة واحدة - أدب يلتصق بالإنسان ولا ينفصم عن خطوات حياته ولا ينفصل إلا ليعود إليه ويتقمصه أو يلبسه « إنه لباس له وهو لباس له » .

(٢)

وتناولنا لموضوع « هموم الأرض » في الشعر الإسلامي المعاصر ، ليس إلا نقطة واحدة من النقط الكثيرة التي طرحها الأدب الإسلامي عامة والشعر منه خاصة .. وقد أملت علينا حالة هذا الشعر المغبون والمهضوم حقه حتى إننا لا نجد له أثراً فيما كتب حول هذا الموضوع أو غيره .. كما أملت علينا وقائع وأحداث هذه الأرض المهمومة الحزينة التي أصبحت

تفرض نفسها على كل مبدع كيفما كان مذهبه ومشربه ..

كما أن هذا الموضوع فرضته علينا قضية (جذرية) أساسية وهي إعطاء القراء/الجمهور الصورة الحقيقية للأدب الإسلامي كأدب يواكب الأحداث وتطوراتها ، ويرتبط بالأرض والواقع ولا يسبح في عالم الخيال أو الأسطورة أو يكتفى بالمواضيع الدينية - بالمفهوم الضيق للدين - .

(٣)

وإذا قلنا « هموم الأرض » أو « أرض الهموم » - والفرق بين التركيبين دلالي واضح لا يخفى - لا نقصد الأرض في معناها المادي أو بمفهومها الجغرافي .. وإنما نريد منها المعنى التجريدي للأرض أي كفضاء مكاني له ارتباط بالوجود في الذهن والواقع ، كما أننا نرى في « الأرض » ما تقصده البلاغة العربية من المجاز المرسل المنعوت بالمحلية أي أن ذكر المحل (= الأرض) يعني ذكر الحال به (=بها) وهو الإنسان بطبيعة الحال .

فأنا ابن هذه الأرض ، قد أعلنت عن ميلاد أمتي السجين

وأنا ابن هذا الشعب أعلنت انتماي

يوم أعلنت انبثاق الفجر من (طه) و(نون)^(٦)

كما أن استعمالنا لفظة « الأرض » إنما
لتؤدى كذلك معنى الديمومة والاستمرار
والحيوية لكون الأرض ثابتة الوجود
ومستقرة ، وعليها تتم صيرورة/سيرة
إنسانية دائمة التغير والتقلب ...

ولهذا فارتباط الشعر بالأرض وحديثه
عنها هو ارتباط بالحياة وحديث عنها ..
وكذلك فإن كل إنسان عاش فوق هذه
الأرض إلا وهذا الشعر يجادته ، ويناديه ،
يحاوره ويناجيه ، يواجهه ويشكوه
(يشكو إليه) و (يشكو منه) ..

الشعر الإسلامى وهموم الأرض :

بما يلفت النظر ويثير الاستغراب أن
أكثر الشعر الإسلامى المعاصر إن لم نقل
كله - حسب ما علمنا منه والله أعلم -
يحمل من ضمن ما يحمل فى طيات قصائده
هموم الأرض وكل ما يدور فى فلك هذا
الموضوع أو يمسه من قريب أو بعيد بل
ويتفاعل معها إلى حد كبير ويحس بها
إحساساً وجودياً واضحاً فى مقاطعه وبين
أبياته ، كما أنه ينوب عنها فى الآهات ..
ويكشف عن هذه المعاناة .. ويرفع
صوته/صوتها عالياً ينادى العالمين وينشر
بينهم تلك الروائح التى أزعمت الأنوف
من كثرة ما عانت هذه الأرض ومن شدة
ما تعاني من ظلم العباد .. كما يحمل إليهم
صورتها وهى مطعونة بالسكين من الأمام
ومن الخلف .. من الأمام لصمودها

وتحديها ومن الخلف بسبب الغدر والخيانة
اللتين مورستا فى حقها أو ضدها ..

خناجر طعنتها وهى مدبرة
ومثلها طعنت فى الصدر لم تحد^(٧)

إن الشعر الإسلامى يحمل ثوب هذه
الأرض المثلث بالدماء التى نحتت على خدى
وجبهها المشرق الوديان والأنهار
والروافد .. كما يعلن - هذا الشعر - أن
الجراح أوسمة تشخن/تزين صدر الأرض ..
كما يوضح أن الوقائع والأحداث الدامية
التي تعيشها الأرض فوق الحروف وأكبر
من الكلمات وأعتى من كل شعر أو بيان
وذلك لول ما يقع على هذا الوطن الذيح
ولكثرة آلام هذه الأرض (المخنجرة)
ولشدة أوجاعها وكثرة أحزانها وطول
غربتها وابتعاد الخلان عنها .. يقول محمود
مفلح^(٨) :

يا أيها الوطن الذيح وإنها
لخناجر الأحبار والرهبان
فى كل ناحية دماء ضحية
وركام بيت غاب بين دخان
ماذا أقول عن الجريمة إنها
فوق الحروف وفوق كل بيان
ماذا أقول وكل حرف فى فمى
حجر فهلا تنطق الشفتان

ومع ذلك يبقى الشعر الإسلامى فى
علاقة وثيقة مع « الأرض » وارتباط كبير

بها ، لا يجيد عن ذلك أبداً لأن الحس الإسلامي والشعور الإيماني يفرض هذه العلاقة وهذا الارتباط ، ويفرضهما التمسك بأهداب العقيدة الإسلامية .

إنه الواجب نحو الأرض والإنسان على اعتبار أن الأولى وضعت من أجل الثاني ، وأن الثاني خلق للخلافة في الأولى ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ﴾ (البقرة : ٢٩) ﴿ ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض ﴾ (الحج : ٦٥) ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ (هود : ٦١) ﴿ ثم جعلناكم فئات فى الأرض ﴾ (يونس : ١٤) .

وهكذا ينصب اهتمامنا على علاقة الشعر الإسلامي المعاصر بالأرض التى عانت .. وكابدت .. وتعبت .. ولا زالت فى معاناتها وكفاحها .. تجاهد وستبقى حتى يكسو البرد ثراها ، ويغسل الغيث بقايا قروحها .. ويحرك النسيم أزهارها .. وتبتسم الشمس على عرصاتها ، وينتفش الإنسان والأحياء بالحياة الحرة الكريمة ، وإن شئت فقل ستبقى هذه الأرض تجاهد وتجاهد وتقاتل وتنادى بلسان حالها :

لوددت أنى الآن أقتل ثم أبعث ثم أقتل
ثم أبعث ثم أقتل (٩)

متى يحرس الذئب النعاج . ويمشى الرجل من ؟ إلى ؟ دون أن يخشى ..

إن الشعر سيرافق هذا الجهاد ويزامل هذا القتل/البعث ، ويصادف هذا الأمل/الأمل

بكل شوق وحنان ورحابة/مكابدة صدر إلى أن تتحقق الأهداف وترسو الغايات على شاطئ الأمان والمحبة والإخاء والوفاء ..

شوق إلى الوطن المعذب لا تراحمه البحار
كالراسيات الصم ، كالموج الغزير بلا انحسار
مثل الزمان بلا انتهاء - يستبين - ولا قرار
وطنى أصلى فى خشوع فى الصباح وفى المساء
حتى أراك بمقلتى نبع المحبة والوفاء (١٠)
هذه المقطوعة الشعرية رغم بساطة لغتها ووضوحها وسلاستها فى نفس الآن ورغم خفة إيقاعها وطوله فى الوقت ذاته فهى مفعمة بصور فنية/شعرية معبرة وموحية محسوسة ومعنوية تبين عن نفسها وتوضح قصدها كما لا تخفى وسيلتها .. وتنقسم هذه الصور إلى ثلاثة أنواع :

١ - صور نفسية تعبر عن إحساسات الشاعر وانفعالاته وتعاطفه وآماله نحو الوطن المعذب والأرض المهمومة : « شوق إلى » ، « أصلى فى خشوع » ، « حتى أراك » ..

٢ - صور طبيعية مادية تحمل معنى القوة والصلابة والرسوخ والشموخ والحركة الدائبة والكثرة والغزارة مع الثبات والمقاومة بلا انحسار : « البحار » ، « الراسيات الصم » ، « الموج الغزير » ..

٣ - صور معنوية زمانية تعطى للحياة مفهوم اللانهاية وتبها الصبرورة مع السبرورة والديمومة وعدم التوقف أو

الانتهاء : « الزمان بلا انتهاء » ،
« الصباح » ، « المساء » ..

وترتبط هذه الصور فيما بينها بواسطة عملية نفسية بنيوية عاشها الشاعر .. هذه العملية أو الحالة النفسية جعلت من هذه الصور المتعددة المختلفة خيطا جوهريا واحداً متماسكا متينا بل .كونت من هذه الصورة جميعا صورة فنية مؤتلفة أركانها متكاملة أطرافها ، منسقة مشاهدها ، متآلفة جوانبها ، هذه الصور المختلفة التي كونت صورة مؤتلفة محملة بانفعال نفسي متوتر يؤمن بالإيجابية ، ويؤمن بالمستقبل ويؤمن بالحياة انطلاقا من إيمانه بوجود « المحبة والوفاء » ..

إن الصور النفسية هي بؤرة هذا الخطاب الشعري بها ابتداء « شوق » وبها انتهى « حتى أراك » ونواة هذه البؤرة « الوطن المعبود » وهي المحركة للصور الأخرى كلها و (المتقمصة) لكل دلالاتها ومعانيها .. فهي تؤكد قوتها وفعاليتها ورسوخها وعطشها وتشبثها وثباتها من خلال دلالات الصور (رقم ٢) كما أنها تعلن عدم نسبتها أو توقفها في الزمان وتؤكد صيرورتها ودوامها عبر الحياة الطويلة التي لا تعرف الإنقطاع أو الفتور حينما تتخذ لها معاني الصور (رقم ٣) .

إنها رغبة وشوق وحنين راسخات قويات لا تعرف التواني ولا تعرف الفرار ولا تؤمن بمحدودية الزمان فهي رغبة قوية وشوق أكيد وحنين مستمر وآمال منقطعة

النظير من أجل رفع سوط العذاب عن هذه الأرض وفي سبيل جعلها كذلك « نبع المحبة والوفاء » .

إن قضية « هموم الأرض » قضية قديمة جديدة ، لها أوجه تاريخية متسلسلة تعيش في أغوار التاريخ وتمتد في زمن واحد طويل إلى الآن وإن تغيرت الأشكال والأزمان .. ولقد واكب الشعر العربي والإسلامي أحداث الأرض وهمومها .. وما الوجه المعاصر لهذه القضية إلا كما قال يوسف القرضاوي (١١) :

عاد الصليبيون ثا
نية وجالوا في البطاح
عادوا وما في الشرق (نو
ر الدين) يحكم أو صلاح
كنا نسينا ما مضى
لكنهم نكسوا الجراح

ما تعيشه الأرض من هموم هو امتداد لما كان من قبل قرون مضت .. فهو لون من ألوان الصليبية أو غيرها ممن أذاق هذه الأرض مرارة العيش وشظفه .. ولكن الفرق الذي بين القرون التي مضت وبين ما نحن عليه في هذا القرن هو أن الزمن الذي مضى كان له أهل يحمون الديار ويردون الأعداء ويقاومون ويجهلون لكي تبقى أرضهم وأرض أجدادهم نقية طاهرة صافية عطرة لا تلوثها أقدام السفهاء .. أما الآن فالأمر واضح ولا يحتاج إلى تحليل أو تفسير أو تعليق ما دام قد « عادوا وما في الشرق نور الدين يحكم أو صلاح » ..

« هموم الأرض » قضية حية لا يمكن أن نمر عليها مرور الكرام - عفوا مرور اللثام - لأنها قضية حالية معاصرة وتذكرنا بمأساة أو بمآسى قديمة كمأساة « أرض الأندلس » يقول د. إبراهيم زيد الكيلاني (١٢) :

أيا جروحنا في القدس أشبه جرحها
ولكنه ما زال أحمر داميا
فلا ترجعوا مأساة أندلس لكم
ويوعظ بالأحداث من كان واعيا
ويقول محمد السيد الداودي (١٣) :

رباه إن الغاصبين بمرصد
يتربصون بنا أذى وعناء
من بعد أندلس فلسطين هوت
وتمزقت بين الوري أشلاء

إن مأساة « الأندلس » لا يمكن أن تنسى أو تطوى صفحات كتابها .. إنها نكبة تعيش في ضمير كل مسلم أو إنسان عاقل ، ملحمة مأساوية يرويها التاريخ القديم والحديث وتسمعها وتعيها الآذان الصم ، ويعرفها الخاص والعام .. إنها لا تفارق ذاكرة الأديب المسلم الذي يعبر عنها - مباشرة أو تلميحا - في إبداعاته ..

فهذا الشاعر أبو نزار يرسم هذه النكبة في صورة شعرية حديثة يخرج فيها بين ما وقع تاريخيا لقرطبة أو الأندلس (على اعتبار أن الجزء « قرطبة » يراد به الكل « الأندلس ») وما يقع بأرض الشام (على أساس أن الكل هنا يراد به الجزء

« فلسطيني ») ، وقد استعمل تركيبين جميلين استفهاميين - يعتبران بؤرتا النص من حيث التركيب النحوي والمقصد الدلالي - « أسمعت » و « أتقوم » ، وقد تتحد دلالتهما ومقصديّة الشاعر منهما من خلال موقع القارئ (أو وجهة نظر المخاطب) بمعنى أن القارئ /المخاطب المسؤول هو الذي قد يحدد المراد من هذين التركيبين الاستفهاميين ، فهو إما « استفهام استنكاري » بمعنى أن الشاعر يستفهم استنكاريا أن يكون المخاطب جاهلا بشيء ترويه أمواج البحر أى ذاع صيته ولم يخف على أحد أو شيء .. وإما هو استفهام (تهويل) يهول ويعظم به الشاعر القضية المستفهم عنها ...

أسمعت بنكبة قرطبة
ترويها أمواج البحر
عن شط يشكو للشط
هول التفتيش عن الفكر
عن حرف زخرف بالخط
عن ديوان عن مكتبة
وبقايا من ألق السحر
عن آيات تتلى همسا
وركيعات عند الفجر
أتقوم محاكم تفتيش
بالشام ويأقي الإفرنج
ويعيش الناس بلا رأى
وتصادر أشعار الحب
وتراقب نبضات القلب
هل تذكر أسماء الله (١٤)

تأثيرات الترجمة الاختياري الأولى القرآن الكريم على الترجمة بلسان الأوروبية الحديثة

[illegible]

إنها لوحة محزنة. مؤلة مؤسفة تقرب إلى الأفهام إلى أى حد وصلت نكبة الأرض/الإنسان كما ترسم في الأذهان إلى أى مدى تعاني الأرض/الإنسان حتى أن معاناتها التي يرسمها لنا الشاعر في صورة حية/تبض بالحياة تحمل هول التفتيش عن كل شيء وفي كل شيء وتحمل صور مصادرة ومراقبة كل شيء حتى الخفى من الحاجات ، ومنع كل شيء حتى إنها « تراقب نبضات القلب هل تذكر أسماء الله » .

إن هذه المعاناة تتجاوز البحار ، يحكى شطها « الأندلس » لشطها « المغاربي » ومن ثمة إلى أرجاء العالم . إنها نكبة علت أمواج البحر وطفحت على سطحه وطففت فوق مائه .. وانتشر ذكرها في الآفاق .. إنها نكبة ولا كل النكبات ستبقى ، تروىها الأجيال للأجيال ببقاء زبد البحر .. وهكذا تظهر علاقة قرطبة بالشام (علاقة الأندلس بفلسطين) ، إنها علاقة المحن والعذاب والكمد .. إنه سلك المحن الحديدي الطويل جدا والذي (تتموقع) على حافته مجموعة أرضية وإنسانية ، وتقهقر على المشى فوقه حافية الأقدام ، وتتململ على مضض ، وهي تخشى الوقوع فتتضاعف المحن وتكبر الأهوال وتتسع هوة الجرح وتتعمق .. إن هذا السلك الحديدي الغاشم حاول الشاعر أحمد عبد الهادي أن يأخذ صورة شعرية لما عليه ، ولما يقع على حافته ، فجاء بعدد من الأسماء الأرضية/الإنسانية التي أرغمت على أن

تعيش فوق هذا السلك ذهابا وجيئة لا يقر لها قرار ..

الغاصب الأرض والمحتل أبعدنا
عن أرض آبائنا من بعد ما ظلما
بل ها هو الآن في لبنان أشعلها
نارا بإيعازه طورا ومقتهما
والرعب في الموطن المحتل ديدنه
فيمن تبقى ومن كانوا له خدما
يا أمة الحق إخوان لنا حرموا
حق الحياة فهل نرعى لهم رحما
يستصرخون بحق الدين أمتنا
في الفلبين وفي بورما وغيرهما
في الهند والسند والبنغال قاطبة
نلقى اضطهاد بنى الإسلام قد عظما^(١٥)

نود أن نقف عند هذا النموذج الشعري لنحلله علنا نكشف عن بعض ما كمل بعد أن نفكك بعض مكوناته .. إننا نلاحظ تعدداً في أسماء الأماكن : لبنان ، الفلبين ، بورما ، الهند ، السند ، البنغال ، فلسطين = « الموطن المحتل » ونجد لفظة « غيرهما » في البيت الخامس ، وهي لفظة ليست للقفائية فحسب بل لها مدلول مقصدي هو الفضاء المكاني غير المحدد غير ما ذكر الشاعر من أماكن كلها على حافة السلك الحديدي/العذابي ..

وهذا التعدد على المستوى المكاني يقابله تعدد آخر على المستوى الإنساني : الغاصب ، المحتل ، الآباء ، الخدم ، أمة الحق ، إخوان ، بنو الإسلام ..

إن التعدد الأول يدخل في إطار المكان ويحمل وظيفة مدلولية واحدة هي توضيح اتساع رقعة الهموم أما التعدد الثاني الذي هو في إطار الإنسان فهو تعدد ينقسم إلى أنماط بشرية ذات وظائف دلالية مختلفة .. فكل نمط يتحدد من خلال وظيفته في هذا النص الشعري ..

النمط الأول هو المتمثل في :
« الغاصب » ، « المحتل » ، « ناشر الرعب » .. الخ .

والنمط الثاني هو : « المغصوب » ، « المحتل » ، « المحروم » .. الخ .

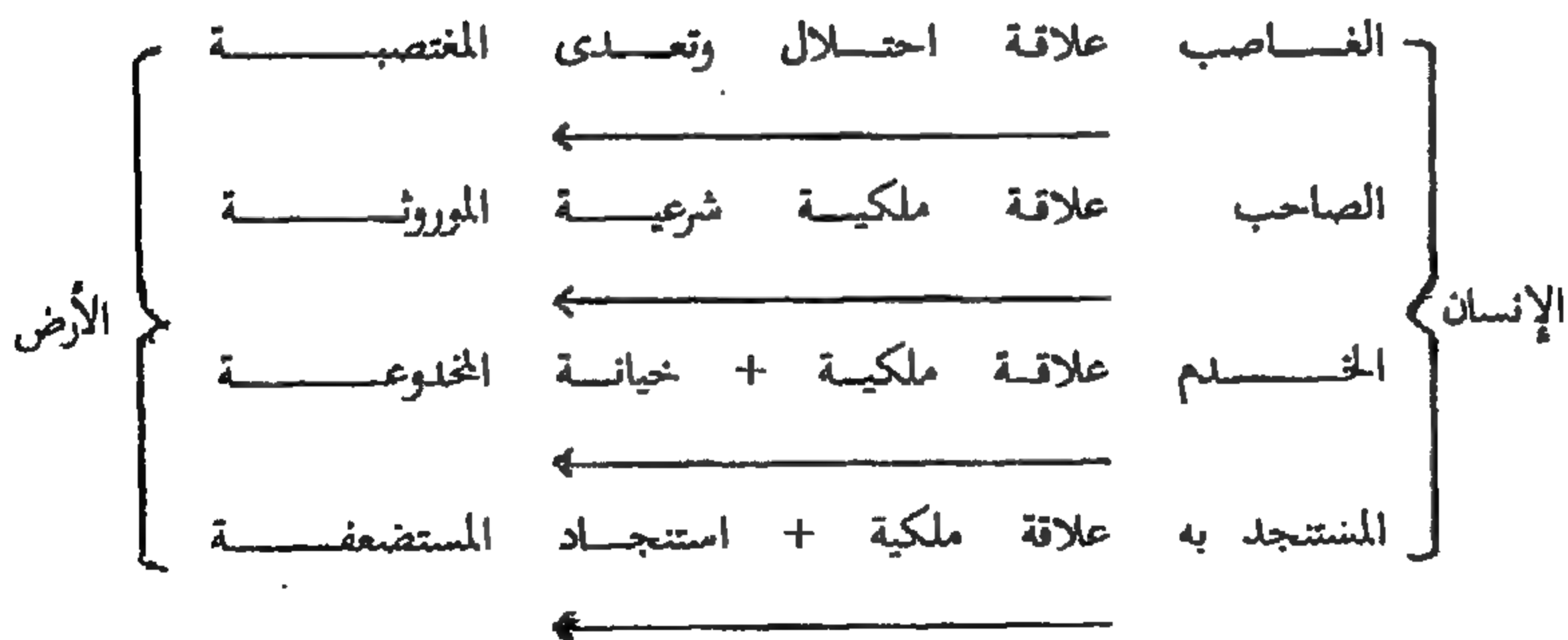
والنمط الثالث هو : الخدم/ (المنافق) وهو يعيش ازدواجية في التكوين والممارسة بحيث هو من النمط الثاني ولكنه يخدم النمط الأول .. ويظهر هذا النمط إذا نحن قرأنا « خدما » التي في البيت الثالث على أن شبه

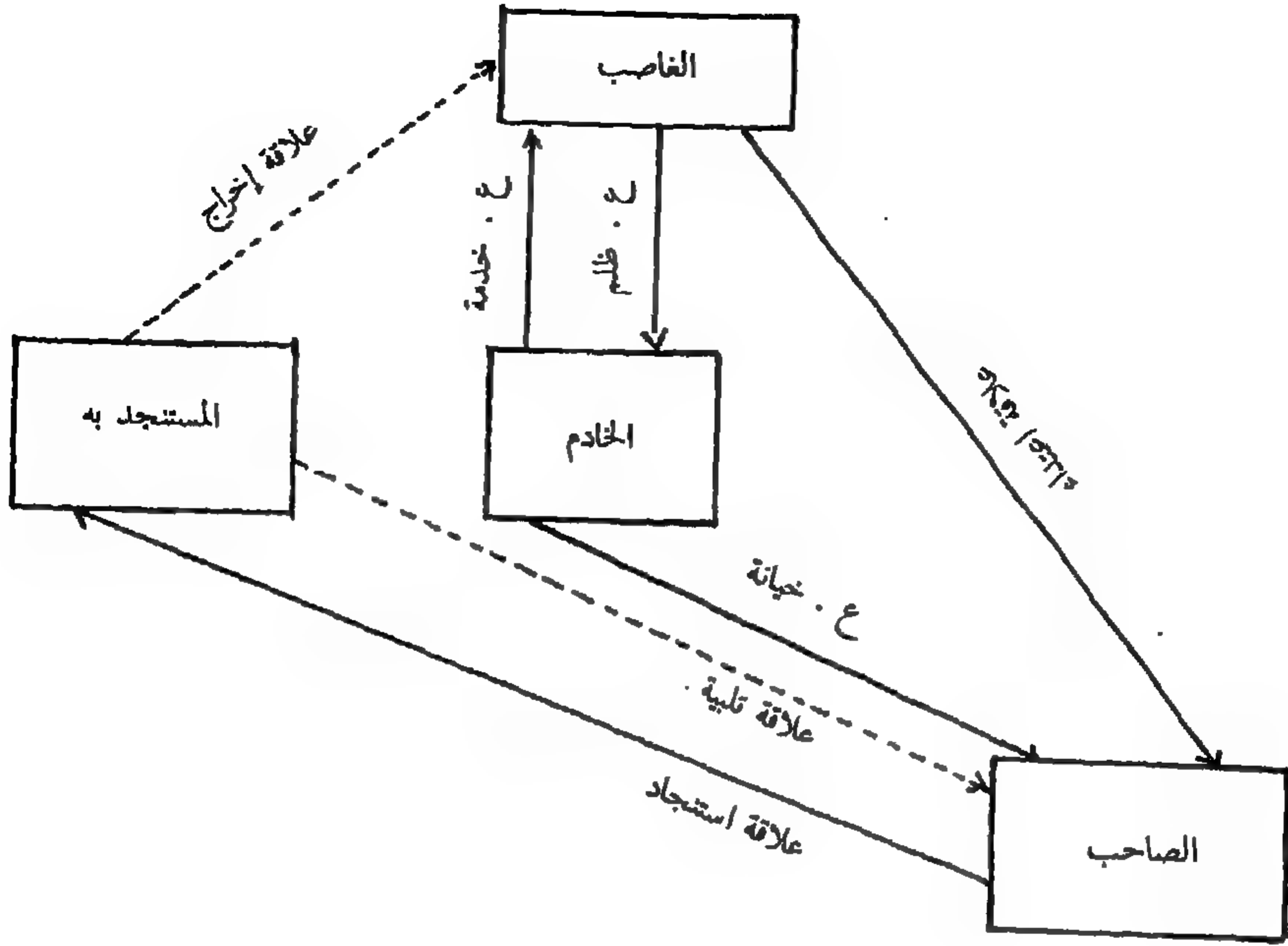
الجملة « له » (في الجار والمجرور) تُرجع « خدما » إلى من يزرع الرعب في الموطن المحتل وهو الغاصب الذي ديدنه الرعب فيمن تبقى من المستضعفين وفيمن كانوا له خدما كذلك .. وبهذا فإن اللفظة « خدما » في هذه القراءة/التأويل لا تعود على « الموطن المحتل » أي ليس المقصود منها « خدم الموطن » وإنما المقصود « خدم المرعب/المحتل » ومع خدمته تلك فهو لم ينج من الرعب الذي يمارسه الغاصب على/في « الموطن المحتل » و« من تبقى » ..

والنمط البشري الرابع هو « المستنجد به » : « أمة الحق » وهو نمط يشترك مع الثاني في الأخوة والميراث إلا أنه يعيش بعيدا عن معاناته وهموم أرضه ..

وإجمالاً فهذان رسمان بيانان يقربان للمار كنا كل ما سبق وذكر :

(أ) :





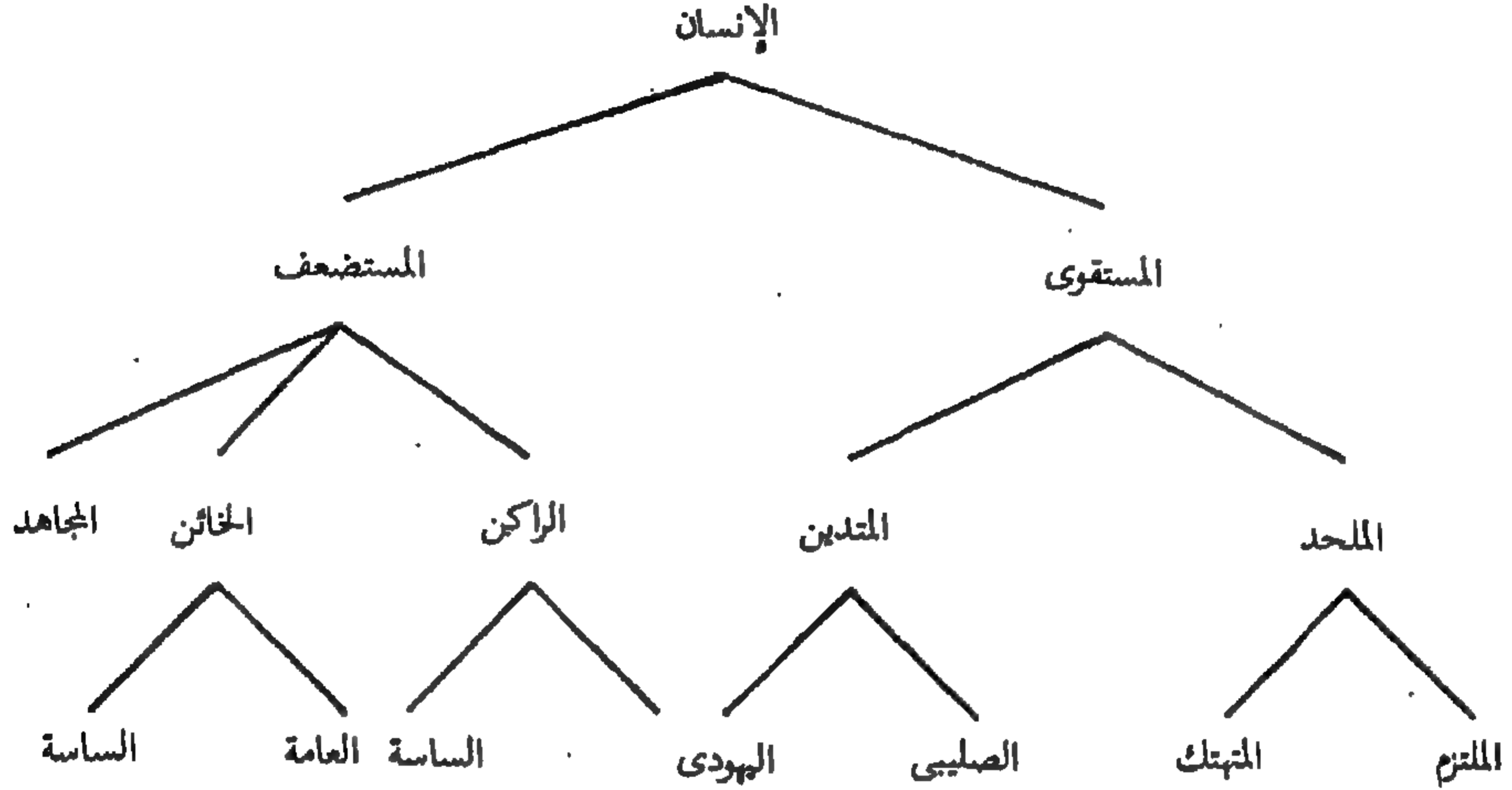
ومما يؤكد هذه العلاقات بوضوح وجلاء تلك المقولات النحوية في النص الشعري : كمقولة الفعل مثلاً = أهد ، ظلم ، أشعل ، حرم ، رعى ، صرخ ، لقي ، عظم ... وكمقولة اسم الفاعل = الغاصب ، المحتل ، المقتحم ، الخدم والخادم .. وكمقولة الإضافة = الغاصب ، الأرض ، أرض أبائنا ، اضطهاد بني الإسلام .. إلى غير ذلك من المقولات النحوية التي توضح العلاقات التي أتينا على ذكرها سلفاً .. كما تؤكد فاعلية النص وحيويته .. إلا أن هذه المقولات النحوية يجب أن ينظر إليها وتقرأ في سياقها داخل النص وفي علاقاتها مع بعضها البعض مكونة شبكة من الدلالات ترتبط فيما

نرسم هنا علاقات معينة تتوضح من خلال وجهة الأسهم واتجاهها .. فكل سهم هنا يحدد نوعية العلاقة - الإنسان بالأرض أو الإنسان بالإنسان - فمثلاً الغاصب يمارس (علاقة الاحتلال) على الأرض كما أن له علاقة اعتداء على الصاحب بمعنى أن العلاقة تبدأ من الغاصب (بداية السهم) وتنتهي إلى أن الأرض المغتصبة أو الصاحب (نهاية السهم) وكذلك بالنسبة لسهمي الخادم فأحدهما يمثل (الخدمة) (من الخادم إلى الغاصب) والآخر يمثل (الظلم) (من الغاصب إلى الخادم) أما الأسهم المتقطعة فتدل على أن العلاقة المنصوص عليها مرغوب فيها إلا أنها علاقة قد تتحقق وقد لا تتحقق .

بينها ، ولا ينظر إليها أو تقرأ في وضعها
هناك بين فواصل ..

وإذا ما حاولنا ، بعد ، أن نتقصى
الأنماط الإنسانية في الشعر الإسلامي والتي

لها علاقة بقضية : « هموم الأرض » من
قريب أو بعيد ، نجده يرصد أنماطا عديدة
ويسجل شعريا أنواعا بشرية كثيرة .. تمثل
لها في التشجير التالي :



هذه الأنماط البشرية كلها يربط الشعر
الإسلامي بينها وبين « هموم الأرض »
« المهمة » بحيث لا يستنكف عن ذكر
كل نمط ومحاولاته وأعماله ومساهماته في
تكريس هذه الهموم وإشعال نارها وعدم
إخماد أوارها .. كما لا يستنكف عن ذكر ما
يقدمه « المجاهد » لهذه الأرض من
تضحيات كما أنه يوزع « المجاهد » نفسه
إلى أنواع .. كل حسب وظيفته أو أسلوبه
في الجهاد .. كل هذا وغيره مثبت في
الشعر الإسلامي المعاصر الذي ينادى بأعلى
صوت شاعري :

من يستعيد كرامة الشجر المقوس ؟

من يعيد صراحة الأشياء في زمن التراجع ؟
من ينقى الماء من عكر الضفادع ؟
من يعيد لهذه الأيام جبهتها ؟
لهذا العمر نكهته ؟
يعيد الشمس للقدس الحبيبة
كي تعود لها الأطباء
من يشتهي تفجير حقل الصمت
فالوقت اشتها (١٦) ...

فيا أيها المبحرون إلى عالم ما به من جراح
تخطوا حدود المواجه، سبروا إلى شرفات المآل
فهذا أوان الكفاح (١٧) !!

وأخيرا وليس آخرا نشير إلى أن الأدب
الإسلامي حاليا عليه أن ينطلق نقده من

التنظير إلى التطبيق ، من البرمجة إلى القراءة ،
من المعيارية إلى الوصفية ، مما يجب أن يكون
إلى ما هو كائن لرسم معالم الأدب
الإسلامي ، فقد أصبحنا في حاجة الآن إلى
معاينة النصوص وإلى قراءتها وإعادة كتابتها
عن طريق/وبرؤية نقد إسلامي يتبنى ما أمكنه
من الأدوات التي يتم له بها التجاوب مع
النصوص الإبداعية باحثاً فيها عن :

١ - الالتزام الإيماني والتجديد
الإسلامي .

٢ - الصديق الفني والجمالي
والخلقي ..

٣ - القوة والوضوح في المبنى
والمعنى ..

٤ - الأصالة والعراقة .

٥ - المعاصرة والحداثة ..

٦ - الشمولية والتوازن ..

٧ - الواقعية/المثالية والمثالية/الواقعية ..

٨ - (الذاتية) و (الأموية)
والإنسانية والكونية ..

إلى غير ذلك من المسائل التي لا
يفتقدها الناقد الإسلامي عندما يعاين ما
أنتجته قرائح الأدباء الإسلاميين - وإن قلوا
وقلت إنتاجاتهم - ونسأل الله عز وجل أن
يسر لنا طريق البحث في موضوعنا هذا
لإتمامه تحت العناوين الآتية :

(أ) أسباب « هموم الأرض » في الشعر
الإسلامي المعاصر .

(ب) مظاهر « هموم الأرض » في الشعر
الإسلامي المعاصر .

(ج) مقترحات الشعر الإسلامي من
أجل كشف « هموم الأرض » .

هوامش ومراجع البحث :

- (١) ديوان « حكاية الشال الفلسطيني » محمود مفلح . دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض : م .
ع . س . الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م . الصفحة ١١ (من القصيدة الثالثة) .
- (٢) من قصيدة « هكنا تكلم أحمد أو مكابدات فارس في زمن الهزيمة » عبد الرحمن عبد الوافي . مجلة
« المشكاة » (أول مجلة تعنى بالأدب الإسلامي) العدد : ١٩٨٣/٢ . ص ٤١ .
- (٣) من قصيدة « شموخا أيتها المآذن » محمود مفلح . مجلة « منار الإسلام » العدد : ١٩٨٦/٤ .
ص ٢٥ .
- (٤) من قصيدة الشاعر أحمد محمد الصديق « قالوا هو العيد » . مجلة « الأمة » العدد ٦٠ .
ص ٣١ .
- (٥) مجلة « المشكاة » نفس المرجع .

(٦) من قصيدة «أحلام حفيد صاحب الرأس» للشاعر حسن الأمرائي - مجلة «المشكاة» نفس المرجع - ص ٥٤ .

(٧) من قصيدة «شكوى» لمحمود مفلح - مجلة «الأمة» العدد ٢٨ - ص ٧٣ .

(٨) مجلة «الأمة» العدد ٣٨ - ص ٣٢ .

(٩) من قصيدة الشاعر حسن الأمرائي - نفس المرجع - ص ٤٨ .

(١٠) ديوان «ذكريات وأصدقاء» الشاعر الدكتور وليد قصاب - من قصيدة «أغنية لوطني جريح» .. كتاب النادي الأدبي - الرياض - السعودية - العدد ٢٢/١٩٨٠ .. ص ١٧ و ٢٠ .

(١١) من قصيدة «يا أمتي وجنب الكفاح» مجلة «الأمة» العدد ٥٨ - ص ٣٠ .

(١٢) في قصيدته «وقف في قرطبة» مجلة «الأمة» العدد ٦٤ - ص ٨٠ .

(١٣) من قصيدته «في استقبال رمضان» مجلة «الأمة» العدد ٣٣ - ص ٨٠ .

(١٤) من مجلة «المجتمع» الكويتية - العدد ٦٣٤ (٨٣/٨/٢٣) ص ٤٠ .

(١٥) من قصيدة «يا أمة الحق» أحمد محمد عبد الهادي - مجلة «منار الإسلام» العدد ٨٢/٩ .

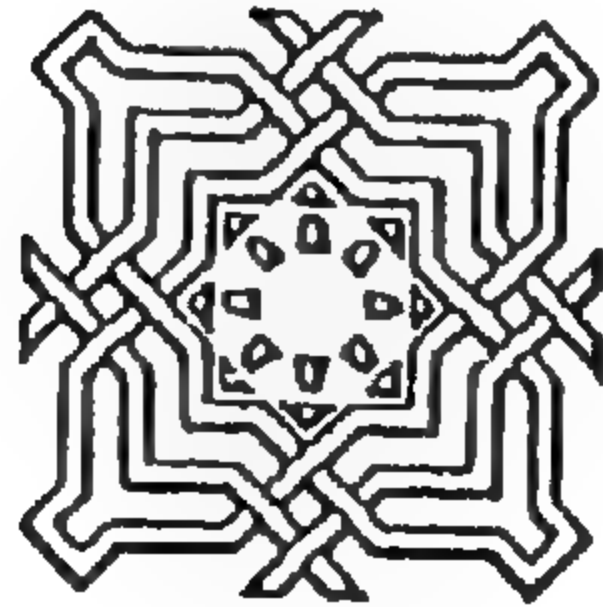
ص ٢٩ .

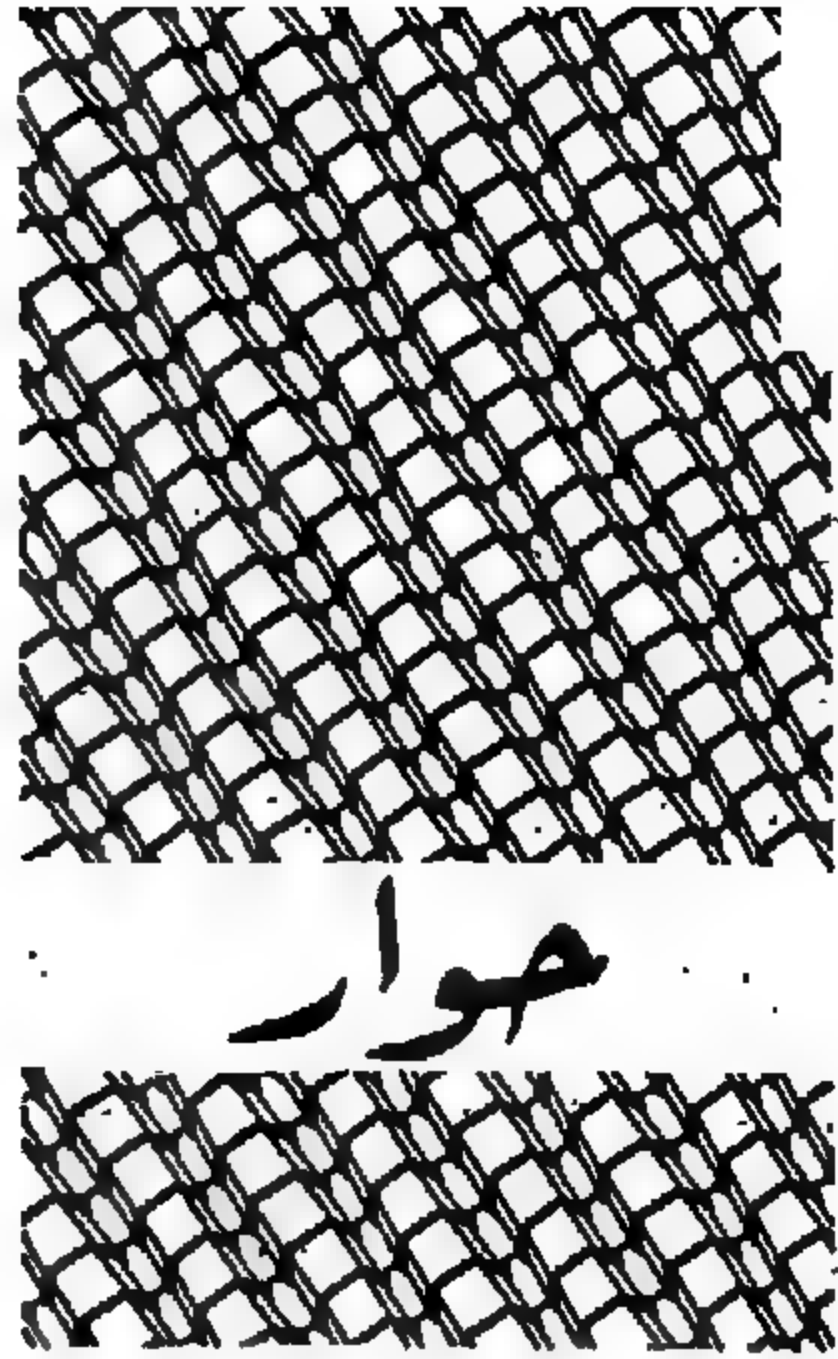
(١٦) ديوان محمود مفلح «حكاية الشال الفلسطيني» ص ١٧ .

(١٧) من قصيدة «رحلة في المصير» الدكتور عماد الدين خليل .. مؤسسة الرسالة - بيروت .

الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م . الصفحة ٢٨ .

(*) هكلا في الديوان ولعلها تصحيف لكلمة «بهجتها» ومع ذلك يمكن أن نجعل منها (جهتها) مفردة = رمزا شعريا للدلالة على العمل والجد والكدح من أجل الحياة ، فالجبهة أو الجبين تدل على ذلك انطلاقا من قولنا «عرق الجبين» بمعنى «العمل الدؤوب» وعليه يكون المقصود من الشطر الشعري : «من يعيد لهذه الأيام الخاملة الكسولة جدها وعملها وحيويتها ونشاطها» إلا أن لفظة «نكهته» في الشطر الشعري التالي : «لهذا العمر نكهته» تعد قرينة دالة على أن الأصل في اللفظة الأولى (جهتها) هو «بهجتها» .





ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوي

المنشور بمجلة المسلم المعاصر

(ص ١١٧ - ١٤٧)

العدد ٤١

د . محمد سليمان الأشقر

الموسوعة الفقهية - الكويت

أولاً : حول التبويب

تبويب الموسوعة حسب الموضوعات مناسب وصحيح . دون الترتيب حسب المسانيد أو الأطراف أو غير ذلك . وهذا لتخدم الموسوعة الدارسين في ميادين الفقه ، والمجتهدين في الموضوعات المختلفة ، فتكون أحاديث : كل موضوع ، بل أحاديث كل تجزئية من كل موضوع ، قد

اجتمعت كاملة أمام المجتهد برواياتها المختلفة ، فيكون ذلك ميسراً لعملية الاجتهاد ، وتنقيح الفكر الإسلامى التى ينشدها الجميع فى هذا العصر .

لكن يفضل أن كون للتبويب المذكور ترقيم تصنيفى ، ويفضل أن يكون عشرياً ، وذلك لسهولة التريب العشرى فهما وتداولاً : فإذا تم وضع قائمة الأقسام

والكتب والفصول والأبواب التي ستدرج تحتها أحاديث الموسوعة ، ترقم تلك القائمة بترقيم عشري بحيث تقسم إلى عشرة أقسام رئيسية ، وكل قسم إلى عشرة كتب ، وكل كتاب إلى عشرة فصول رئيسية ، وكل فصل إلى عشرة أبواب ، وهكذا . ويلاحظ أنه لا يلزم إستيفاء العشرة في كل موضع ولكن لا تزيد عن عشرة .

ويوضع بإزاء كل من هذه الأقسام أو الكتب رقمه ، فتكون أرقاما معبرة مقروءة ذات معنى تصنيفي عند كل من أتقن ذلك الترتيب .

وعند توزيع الأحاديث من كتب المتون على الأبواب يكون من مهمة اللجان العلمية إختيار الرقم التصنيفي المناسب - أو الأرقام التصنيفية المناسبة - لكل حديث ، ويقوم الكتبة والمساعدون العلميون بوضع ذلك الحديث في بابه أو أبوابه المناسبة .

وإذا اختارت إدارة الموسوعة هذا النوع من التصنيف ، فإنه يستدعى عناية خاصة عند إختيار عناوين الأقسام والكتب .. إلخ .

ومن هنا أرى أن الأقسام التي ذكرت في المشروع وعددها ١٢ قسما يجب أن يُتصَّرف فيها لتكون عشرة فقط ، فيضم رقم (٦) : الأدب ، إلى رقم (٥) : الأخلاق والسلوك .. ويضم رقم (٨) (المجتمع المسلم) إلى رقم (٧) : الأسرة المسلمة أو يتصرف بطريقة أخرى مناسبة .

هذا وقد كنت أثناء عملي كأمين لمكتبة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت من سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٧٧ قد عملت جاهداً لوضع تبويب عشري مرقم للمعلومات الإسلامية ، وحاولت أن يكون مستوعبا لا يشذ عنه شيء من تلك المعلومات غير أني بحثت عن نسخة منه الآن فلم أجده ، وأرجو إن وجدت أن أرسل للمركز صورة منها لعلها أن تكون ذات فائدة .

ثانياً : مشتملات الموسوعة

١ - في تصوري أن الموسوعة الحديثة التي ينشدها علماء المسلمين ينبغي أن تكفل الاستيفاء والاستقصاء للأحاديث النبوية كلها ، ولروايات كل حديث منها .

ولذلك لا يكفي أن تشتمل على نماذج مختارة . وكذلك لا يكفي أن تشتمل على ما حكم السابقون بصحته أو حسنه ، بل لابد من الاستيفاء الكامل للروايات على اختلاف أسانيدها واختلاف ألفاظها ، لأن الحكم بالصحة أو الضعف غالباً يكون نتيجة اجتهاد ، ويكون أمراً تقديرياً لصحة الرأي فيه وخطئه نصيب كبير .

أما الجمع الموسوعي المستوعب فإنه يضع أمام المجتهدين الروايات كلها بأسانيدها ليقوموا على المدى المتطاوّل بمقارنة الروايات ، ودراسة الأسانيد ، على أساس قواعد علم أصول الحديث وأصول

الفقه - مأخوذ من تبصّر وتحرر ودقة نظر - وليقوموا باستخراج اللفظ الذى نطق به النبى ﷺ فى الحقيقة والواقع ، واعتباره هو الأصل ، دون ما روى بالمعنى .

لقد كان الغالب على علماء الحديث رحمهم الله ، بسبب قلة الإمكانيات ، وانعدام الوسائل الفنية التى توفرت فى هذا العصر - الحكم على كل رواية وحدها بالصحة أو السقم ، وقد يصححون للحديث أكثر من رواية فيصححونها جميعا مع اختلاف ألفاظها ، بل وتناقضها أحيانا ، كما صحح البخارى رحمه الله حديث عائشة فى النهى عن التصوير ، وحديثها فى لعب البنات ، وهما فى الحقيقة حديث واحد ، كما يتبين للمتأمل واضحا . ويحتاج كثير من الفقهاء بكل الروايات التى يصححها المحدثون مع أن النبى ﷺ لم يقل إلا لفظاً واحداً منها .

إن من مهمة الموسوعة فيما نتصور أن تمهد للقضاء على هذه الفوضى العلمية .

(الموسوعة الكبرى) و (الموسوعة المختصرة) :

هذا ولا يمنع ذلك الذى قلته آنفاً من أنه بعد استكمال إخراج الموسوعة الكبرى المستوفية للأحاديث ، يمكن إخراج (موسوعة مختصرة) تشتمل على ما يحكم مبدئياً بصحته من أحاديث (الموسوعة الكبرى الحديثة) ، طبقاً للمعايير المتيسرة حالياً ، على أن تعتبر هذه (الموسوعة

المختصرة) مؤقتة غير دائمة ، بل يعاد إصدارها بناء على ما يجد من نظر العلماء فى معرفة الصحيح من الروايات ، فيلغى فى كل طبعة لاحقة ما يتبين أن الحكم بصحته لم يكن صحيحاً ، ويؤخذ فيها ما يحكم بصحته بما لم يكن مؤكداً من قبل ، إلى أن تصل على مدى السنين ، وربما الأجيال المتعاقبة - إلى الكمال أو قريب منه .

ولكن الذى ينبغي العناية به فى المراحل الأولى هو (الموسوعة الكبرى) لتكون جامعة ، مستوفية كل الجمع والاستيفاء ، فيكون الناظر فيها مطمئناً كل الاطمئنان أن أمامه كل الأحاديث بجميع رواياتها .

وتقل فى (الموسوعة الكبرى) الاجتهادات والتصرفات المبنيّة على رأى ، بل تكاد عملية إخراجها أن تكون عملية (آليّة) بشرط أن يكون قد أحسن وضع قواعد العمل فيها . فهى موسوعة دائمة ثابتة مستقرة على وضع واحد .

أما (الموسوعة المختصرة) فهى موضع الاجتهاد من التصحيح والتضعيف والشروح والاستنباطات والأحكام وغير ذلك . فهى موسوعة متغيرة تبعاً لتغير الاجتهادات المؤثرة فيها ، إلا أن الاجتهادات يجب أن تكون من الأكفاء ، وأن تكون جماعية ، ليقل الخطأ فيها وتقل الحاجة إلى التغيير .

٢ - وعلى هذا فالأسانيد فى (الموسوعة الكبرى) أساسية ، وينبغي أن تكون فى المتن ، وأن تكون قبل نص

الحديث ، على ما هو متبع في كتب
الحديث المسندة ، جميعها .

ويضم إلى كل رواية كلام علماء
الحديث في بيان درجتها .

أما الشرح والغريب والاستنباط فليس
لها في نظري مكان في (الموسوعة
الكبرى) إلا لفظة لا يمكن فهم معناها
أو ضبطها إلا ببيان ، فيكتفى بأكبر قدر
ممكن من الإيجاز . وسوف يتبين أن كثرة
الروايات التي ترد للحديث الواحد تغني
عن كثير من الشرح .

أما (الموسوعة المختصرة) فلاقتصرها
على بعض الأحاديث وبعض الروايات يمكن
تكميلها بالشروح وبيان الأحكام المستنبطة
وغير ذلك .

ثالثاً : القبول والرد

١ - القبول والرد على الطريقة التي
ذكرتها في الملاحظات السابقة إنما يحتاج إلى
بيانه في (الموسوعة المختصرة) دون
الموسوعة الكبرى .

وإني أرى أن يؤخذ بعين الاعتبار قول
من ذهب إلى أنه لا يعتمد من الحديث
ما انفرد به راو واحد في أى طبقة من
طبقات السند . فإن الحديث إن جاء من
طريقين متصلين رجالها ثقات ، ترتفع الثقة
به إلى ضعف الثقة برواية المنفرد ، بل ربما
إلى مئات الأضعاف ، نظراً إلى أن الباطلين
لا يتفقدان على سبيل الصدفة - أى دون

تعمد على الاتفاق - إلا نادراً ، وإنما يتفق
الحق مع الحق ، وقد كان عمر بن الخطاب
رضي الله عنه يطلب ممن يحدثه من الصحابة
توثيق حديثه عن النبي ﷺ برواية آخر .
فأولى غير الصحابة . وقياساً على
الشهادة . أما الأفراد فكثيراً ما تكون
ضعيفة بل الغالب عليها ذلك ، وخاصة
التي تأتي بما لا يشهد له قرآن ولا سنة .
وإن اتباع هذا الأسلوب كفيل بالقضاء
على الغرائب المستنكرة التي أمرضت الفكر
الإسلامي .

ولا يغني ذلك الرفض الكامل لما صحَّ
بحسب الصناعة الحديثية المعروفة ، بل يعتبر
النوع الأول - وهو ما صحَّ من طريقين
فأكثر - هو الحديث الذي يعتمد في بناء
الأحكام ، والحلال والحرام ، والفرائض
والعقائد ، والأصول والقواعد ، ويبقى
ما عداه - وهي الأحاديث التي تصح من
طريق راو فرد - لمجرد العلم به ،
وللرغائب والتاريخ ونحوه مما لا يبنى عليه
اعتقاد ولا عمل . وقد قال بعض الأئمة :
« إتقوا هذه الغرائب فإن عامتها مناكير » .

وقد يمكن استثناء الأئمة الذين هم في
الضبط أئمة كما هم أئمة في العدالة والفقه ،
من هذه القاعدة وذلك كالكلي والشافعي
وأحمد رضي الله عنهم فيقبلون أفرادهم .
والموضوع بحاجة إلى دراسة مستفيضة
ليخرج فيه برأى سديد إن شاء الله .

٢ - أما قول سيادتكم في المشروع
« ما رواه الصحيحان أو أحدهما فقد جاوز

القنطرة ، ولا يبحث فيه « وقولكم : « إن ما صححه أو حسنه أئمة هذا الشأن ، ولم يخالفهم غيرهم ولم تظهر فيه علة أو وهم فهو في موضع القبول » .

ففيه نظر من وجوه :

الأول : أن في الصحيحين أحاديث (مشكلة) كثيرة . وأنتم قد رأيتم جعل (الأحاديث المشكلة) في جزء متأخر .

الثاني : أن فيهما بعض ما يخالف القرآن ، أو يخالف ما صح في غيرهما ، بل يخالف ما صح فيهما ، وله أمثلة كثيرة ، فهل يمكن تصحيح المتعارضات جميعا ؟

الثالث : أن فيهما غرائب في كثير منها نظر ، ومنها حديث : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

الرابع : أن مسلماً لم يلتزم الصحة إلا في الرواية الأولى من الحديث بحسب إirاده لروايات الحديث الواحد ، أما الروايات التالية فقد يقع فيها من « ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كعطاء ابن السائب ، ويزيد بن أبي زياد ، وليث ابن أبي سليم وأضرابهم » على ما قاله مسلم رحمه الله في مقدمة كتابه ٥/١ ، وإنما يأتي بها لمجرد المتابعة والاستشهاد لتقوية الرواية الأولى . وهذه الرواية التي للمتابعة قد يقع فيها معنى أو تفصيل لم يذكر في الروايات الأخرى . فلذا لا يجوز الحكم بصحتها إلا بعد البحث وقد باحثت بهذه النقطة بعض كبار المحدثين فأقر بها . فكيف يجوز إطلاق القول إن « كل ما في الصحيحين قد

جاوز القنطرة » .

الخامس : إن طريقة « الاستيفاء » التي اقترحت أن تسير عليها (الموسوعة الكبرى) كقيلة إن شاء الله أن يكون حكم اللاحقين إن كانوا أهلاً أوضح وأتم ، من أحكام السابقين ، على درجة الحديث ، بما تيسره لهم (موسوعة الرواة) ، وجمع الروايات في مكان واحد ، من المقارنة ووضوح الرؤية .

السادس : قولكم : « وإن من حق العلماء أن يصححوا أو يحسنوا من الأحاديث ما لم ينص عليه السابقون » يوحى بأنه ليس لهم الاعتراض على تصحيح المتقدمين أو تحسينهم أو تضعيفهم . وفي هذا - إن كان مراداً - ما فيه من الخطورة على المكانة المأمولة لموسوعة الحديث المرتقبة .

٣ - الأحاديث المشكلة : لا أريد فصلها في جزء مستقل في (الموسوعة الحديثية الكبرى) ، وسوف تحذف في (الموسوعة الحديثية المختصرة) لأن إشكالاتها في الحقيقة نوع من (العلة) ، وذلك ضعف فيها ، بشرط أن يكون الناظر فيها الحاكم بإشكالاتها كفتاً لذلك الحكم ، ولا يكون رفضها لمجرد مخالفة رأى طائفة من الناس ذوى اتجاه معين يخالفهم فيه غيرهم من أهل السنة والجماعة ، ولا لمجرد كونها مخالفة (لذوق العصر) أو نحو ذلك ، فليس شيء من ذلك في الحقيقة إشكالاً .

رابعاً : مراحل العمل

في رأى ينبغي أن يسبق المراحل المذكورة في المشروع خطوات أخرى :

الخطوة الأولى : تحصر الكتب التي ستدخل أحاديثها في الموسوعة ، وهي الكتب المسندة ، دون المجاميع والاختيارات غير المسندة ، كالمطالب العالية وكنز العمال ..

وهي ليست سبعة عشر فقط بل ينبغي البحث عن الأصول الأخرى التي أشار إليها أصحاب المجاميع ، منها ما طبع كمصنف عبد الرزاق ومصنف ابن أبي شيبة ، وغيرها ، ومنها ما لم يطبع. والمطلوب أن تكون لدى إدارة الموسوعة مجموعة من الأصول متكاملة موثقة .

وينبغي أن يطبع المخطوط منها مما لم يسبق طبعه .

وينبغي أيضاً أن تدرس حياة المصنفين للكتب المسندة المجهولة عدالتهم واتجاهاتهم فإن بعض ذوى الأهواء جمعوا أحاديث وتوارثها الناس .

الخطوة الثانية : الاختيار من طبعات كل كتاب أو نسخه الخطية ما يكون أصلح للعمل من غيره ..

ففي الكتب التسعة التي أدخل المستشرقون أحاديثها في المعجم المفهرس تختار الطبعات المرقمة وكتبها وأبوابها طبقاً لترقيمهم ، ليعزى إليها في الموسوعة .

وتختار منها النسخ المشروحة دون الطبعات المقتصرة على المتون ، ففي صحيح البخارى مثلاً تختار طبعة السلفية التي عليها شرح ابن حجر العسقلاني ، وذلك لتسهيل الاستفادة من الشرح عند العمل ، كما يستفيد قارئ الموسوعة من الشرح إن رجع إلى الموضوع الذي عزت إليه الموسوعة .

وما لم يطبع منها نسخ بما يوافق ترقيمهم ، وهو سنن أبي داود والنسائي والترمذي والدارمي ، تطبع منه نسخة مرقمة طبقاً لترقيمهم ، أو ترقم نسخ العمل ويسمح لمن شاء من الناشرين أن يطبع عنها .

ويفضل في النسخ التي تتولى إدارة الموسوعة طبعها بالترقيم المطلوب ، أو تتولى ترقيمها ، أن تكون مكملة الشرح (كنسخة عون المعبود في شرح سنن أبي داود) للفائدة المتقدم بيانها .

وغير الكتب التسعة أيضاً تتولى إدارة الموسوعة ترقيمها وترقيماً سليماً متأنياً مدروساً على أساس مقارنة النسخ المختلفة واختيار أصحها وأحسنها ضبطاً ، ثم تثبت الكتب والأبواب بأرقام ليعزى إليها ، ولا ينبغي الاكتفاء بالعزو إلى أرقام صفحاتها لأن ذلك أمر لا يدوم .

الخطوة الثالثة : عمل قائمة برؤوس الموضوعات للموسوعة ، تكون مستوفاة مرقمة بالأرقام التصنيفية كما تقدم .

الخطوة الرابعة : عمل ترتيب معين

يتقيد به العاملون في الموسوعة في جميع الأحاديث عند تعدد رواياتها يحدد به من يبدأ به من روايات مخرجي الحديث ، ثم الذى بعده . وأنا أفضل أن يعتمد التسلسل التاريخي لوفيات أصحاب الكتب المسندة ، فمالك قبل الشافعي ، ثم أحمد ، ثم البخاري ثم مسلم ثم أبو داود .. إلخ . وفي اعتماد المسلسل التاريخي فوائد علمية كثيرة ليس هذا مجال بسطها .

خامساً : حول ترقيم الأحاديث

على الطريقة التي يبتها من الاستيفاء في (الموسوعة الحديثية الكبرى) يكون هناك ثلاثة أنواع من الترقيم :

الأول : للقسم والكتاب والباب ، وهي الأرقام التصنيفية المتقدم ذكرها .

الثاني : لرقم الحديث العام المسلسل من أول الموسوعة إلى آخرها ، دون تكرار كما ذكرتم في المشروع ، ولكن إن ورد الحديث من طريق صحابين فأكثر فيعتبر كل طريق منهما حديثاً مستقلاً يستحق رقماً عاماً جديداً ، ويلتزم بوضع الحديثين المتطابقين متوالين . وعلى هذا سار صاحب جامع الأصول وغيره .

الثالث : روايات كل حديث ترقم بالتسلسل بينط أصغر من بينط النوع الثاني ، بعد ترتيبها فيما بينها طبقاً لما تقدم في (رابعاً - الخطوة الرابعة) .

وفي هذا النوع تعتبر رواية مستقلة

مستحقة لرقم جديد كل رواية اختلفت عن سابقتها بأي زيادة أو نقص أو تغيير . أما إن اتفقت الروايتان تماماً فيكتفى - بعد إيراد السند الجديد - بالقول هكذا مثلاً (... عن عكرمة عن ابن عباس ، مثله سواء) ولا يأخذ هذا النوع رقماً خاصاً ، ولو كان الراوى عن ابن عباس غير صاحب الرواية السابقة .

سادساً : من يُنسب إليه الحديث

قول سيادتكم في المشروع : « إذا كثر مخرجو الحديث يكتفى بالكتب التسعة عن غيرها » .

لا يخفى أن اختيار الكتب التسعة اختيار اتفاق لم يكن مبنياً فيما أعلم على دراسة جماعية ، وإلا فإن مرويات عبد الرزاق والشافعي وابن أبي شيبة والطحاوي أولى من ابن ماجه بالاعتبار .

ثم إن اختيار الدارمي ليكون واحداً منها إنما هو اختيار المستشرقين ، ولا يتابعون فيه إلا بعد تمحيص .

وأيضاً فإن الاكتفاء بالتسعة عما عداها إنما يصلح عند تعدد الطرق تعدداً كافياً تحصل به الطمأنينة ، مع الاتفاق التام في العبارة ، أما إن كانت الروايات التي في الكتب المختارة - تسعة أو أقل أو أكثر - للحديث الواحد كلها من طريق واحد ، أو بما لا تحصل به الطمأنينة من الطرق فلا ينبغي الاكتفاء بها ولو كانت في التسعة

كلها ، وينبغي الأخذ من غيرها ل تتم
التقوية ، وكذا إن اختلفت العبارة لتحصل
المقارنة المطلوبة .

سابعاً : حول فهرس الموسوعة

الفهرس التفصيلي للأحاديث حسب
أوائها :

جاء في المشروع : « يكتفى بذكر
الفقرة الأولى من الحديث » أرى أن
يضاف ذكر كل فقرة من الفقرات اللاحقة
درج العلماء على ذكرها استقلالاً ، أو
يصلح استعمالها كذلك ، وهذا لأن دارس
الحديث قد يتذكر فقرة من أواسط الحديث
أو آخره دون أن يتذكر أوله . ومثال ذلك
حديث : « أطعموا الطعام ، وأفشوا
السلام ، وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا
الجنة بسلام » يذكر في المواضع الثلاثة .

ثامناً : ملاحظات متفرقة

١ - إن التبويب - أى عناوين
الأبواب - كثيراً ما تكون بنوع من
الاجتهاد ، إذ هو استنباط من الحديث ،
فينبغي إذا تولاه الأفراد أن يكون تحت نظر
لجان تقره أو ترفضه بعد المداولة
والتمحيص .

ويفضل أن يكون ذلك التبويب حياًدياً
ما أمكن ، فلا يقال مثلاً : « باب تحتم
الوتر » بل يقال : « باب حكم الوتر »
أو : « باب : هل الوتر حتم » .

٢ - ينبغي أن يكون من الفوائد
الأساسية المبتغاة من وراء مهمة إخراج
الموسوعة أن تكون كفهرس موسع لكتب
الحديث ، ولذا ينبغي أن تدرس طريقة
العزو إلى كتب الحديث ، هل تكون فقط
بذكر أرقام الصفحات من إحدى
الطباعات ، أم تكون بالإشارة إلى رقم
الكتاب والباب ، أم تشير إلى اسم الكتاب
وعنوان الباب .

وعندى أن الأولى أن يجمع بين الأنواع
الثلاثة ، على ما فى ذلك من مشقة وجهد ،
وذلك لتخدم قضية الرجوع إلى الأصول
بيسر وسهولة بالنسبة لأكثر قطاع من
المعتنين بالحديث الذين قد لا تتيسر لهم
إلا بعض الطباعات دون بعض ، وقد صنع
ذلك محقق جامع الأصول جزاه الله خيراً .
فيقال مثلاً : روى البخارى (فتح البارى
١٣/٥ ، ك ٤١ : العلم ، ب ٩ : إذا لم
يشترط السنين فى المزارعة) : قال : حدثنا
مسدد ، حدثنا يحيى بن سعيد ... إلخ .

٣ - هناك ملاحظة لمجرد العلم ،
حول ما ورد فى المشروع من أن معجم
المستشرقين للكتب التسعة خلا من أسماء
الأعلام والقبائل والجماعات والأماكن .

إن كتاب المستشرقين هذا لم يغفل هذه
الناحية ، بل لا يزال عندهم معجمان لم
يطبعا وهما مكملان لأجزاء المعجم
المفهرس أحدهما سمّوه (المعجم الجغرافى)
والثانى (معجم الأعلام) وهم يشيرون
إليهما كثيراً كما يعلمه من مارس العمل فى

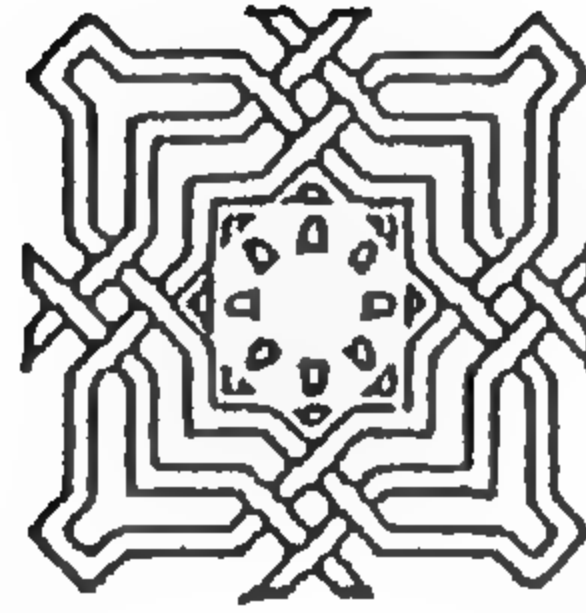
المعجم المفهرس .

غير أن هذين المعجمين عندهما
لا يزالان في (البطاقات) وقد قال لى أحد
من اتصل بهم إنهم يرحبون بأهل المقدرة
لاستكمال إعدادهما للطباعة .

ومما يؤخذ عليهم أنه ما كان ينبغي إفراد
هذين النوعين في معجمين مستقلين ، بل

كان ينبغي إدراج موادهما ضمن الفهرس
العام تسهيلاً على الباحثين ، طبقاً لقاعدة
الفهرس الموحد التي بيّنتها في رسالتي
المطبوعة بعنوان (الفهرسة والترتيب
المعجمي) ويّنت أن حذاق المفهرسين
يسرون عليها .

والله الموفق للصواب

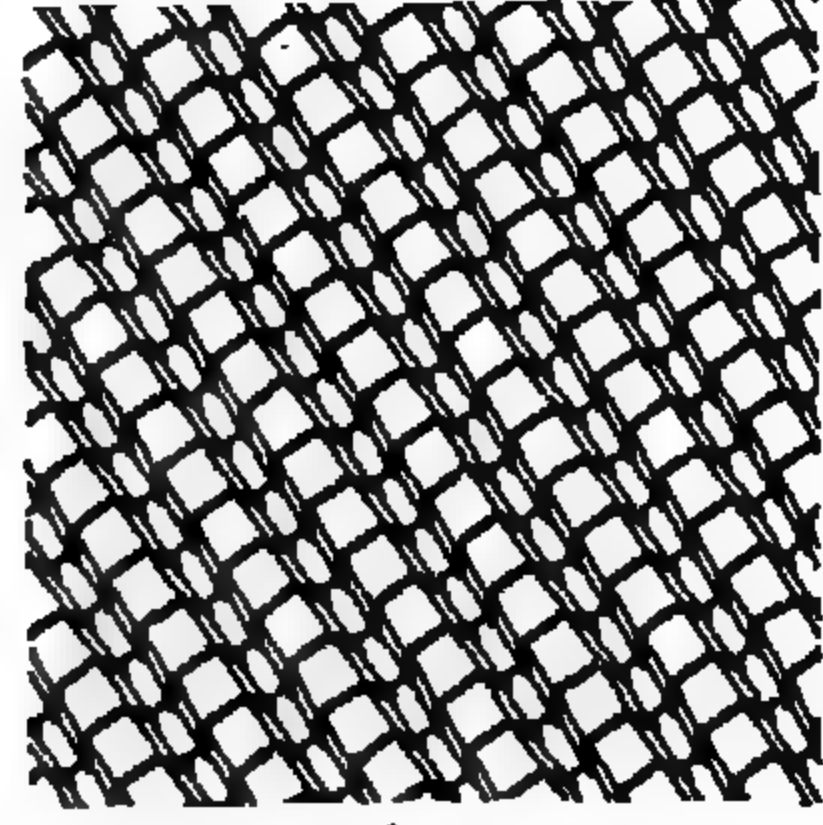


صدر حديثاً

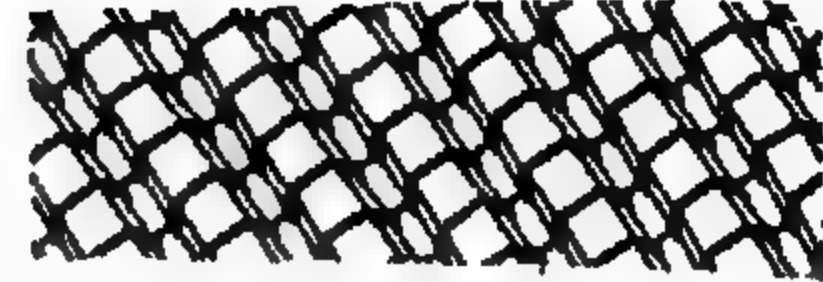
التنظير الفقهية

د. جمال الدين عطية

دار



حوار



حول حمشة زحمية المصارف الإسلامية

للدكتور فولكر لينهاوس

بو عبد الله إدريس

البنوك الإسلامية وأنه لا يتجاهل كل جوانبها .

الأهداف والفروض :

كما أسلفنا في الذكر سنأخذ كل افتراضات الكاتب .

لقد قال الكاتب : « سوف نتجاهل هنا - لأغراض البحث - حقيقة أن المصارف الإسلامية مسموح فيها بالعمليات التي تحدد العوائد فيها مقدما مثل

في هذا التعليق لن نأخذ بعين الاعتبار التأجيل والمراجحة والبيع لأجل ، بل سنأخذ كل الافتراضات وفقرات الكاتب .

هذه المصارف الإسلامية :

لقد بدأ الكاتب مقاله بأن المصارف الإسلامية ليست قائمة على المشاركة في الربح والخسارة ولكن لها جوانب أخرى في التمويل مثل تأجير السلع الرأسمالية ، أو المراجحة وذلك على نطاق واسع ومن هنا يمكن أن نستنتج بأن الكاتب يعرف جيدا

عقود التأجير والمراجعة إلى جانب التمويل بالمشاركة ، في الربح والخسارة » .

وبدلاً من ذلك ، سوف نفترض - متفقين في هذا مع النظريات القديمة للاقتصاد والمصارف الإسلامية - إن المصارف الإسلامية هي مصارف قائمة على المشاركة في الربح والخسارة فقط ، حينئذ يكون هدف البحث بصفة عامة ، هو عرض المنافسة التي تواجهها المصارف الإسلامية مع المصارف الربوية في نموذج مبسط تلك المنافسة التي سينتج عنها ضغط على ربحية المصارف الإسلامية .

تأثير معدل سعر الفائدة على أعمال القروض في المصارف الإسلامية :

« سوف نفترض لسهولة العرض - وضعاً تكون فيه كافة المصارف (الربوية والاربوية) أمام كمية متاحة من الودائع ، تبحث لها عن توظيف مربح . ولن نتعرض في هذا البحث عن كيفية زيادة هذه الودائع » وزاد الكاتب افتراضاً آخر وهو عدم التزام المضاربين إسلامياً .

ولنفترض أن :

أ = إيرادات المشروع الاستثماري بالنسبة للمضارب .

ت = التكاليف العامة للمشروع (عمالة ، مواد خام ...) .

ف = الفوائد المحسوبة بضرب قيمة رأس المال في المشروع (س) في

معدل سعر الفائدة في السوق بالنسبة للقروض (د) :

ك ربوى : الأرباح طبقاً لنظام الفائدة .

م مشاركة : الأرباح طبقاً لنظام المشاركة في الربح والخسارة .

وبهذا يمكن أن نستنتج :

$$١ - م مشاركة = أ - ت$$

$$٢ - م ربوى = أ - ت - ف$$

$$٣ - م مشاركة = م ربوى + ف$$

$$٤ - م ربوى = م مشاركة - ف$$

وكذلك يمكن اعتبار : ن م ر نسبة المصرف في الربح ، أى النسبة المئوية التي سيدفعها المضارب من أرباح المشروع إلى المصرف .

قال الكاتب فولكر نينهاوس :

« سوف يقرر (المضارب) اللجوء إلى تمويل مشروعه بواسطة المصرف الإسلامى إذا كان الجزء المتبقى له من أرباح المشروع بعد دفع النسبة المتفق عليها للمصرف الإسلامى أكبر من الأرباح الإجمالية المتوقعة من التمويل البديل المبني على الفائدة » .

وقد عبر عنها بالتأرجحة (Inequation)

التالية وليس المعادة كما كان يسميها :

$$٥ - (١ - ن م ر) م مشاركة \geq م ربوى (أو مساويا) .$$

نعرف بأن n م ر : هي نسبة البنك من الربح (وهي نسبة مئوية) إذن فإن (١ - n م ر) هي نسبة المضارب .

هنا نخرج هذا السؤال : هل ما قاله الكاتب نفس الشيء ما تقوله المتأرجحة ؟ إن المتأرجحة تبين لنا بأن حصة المضارب أصغر أو معادلة للربح الربوي فكيف سيمول مشروعه بالمشاركة ! في هذا الحال سيمول المضارب مشروعه بالفوائد أي مع البنك الربوي .

إن المتأرجحة تكون متوافقة مع قول الكاتب بقلبها أي :

٥ - (١ - n م ر) مشاركة \leq ربوي .

هنا (١ - n م ر) مشاركة تعطى حصة المضارب مع بنك المشاركة . فهي كما نرى في المتأرجحة أكبر من حصته مع البنك الربوي في هذا الحال سيتجه المضارب إلى مصرف المشاركة .

وبهذا فيجب على المصرف الإسلامي كما قال الكاتب « لذا فإن الهدف الوحيد للمساومات يكون منحصرًا في حصة المصرف من الربح المشترك وهناك حد أقصى لهذه الحصة فإن طالب المصرف الإسلامي بأكثر منها فإن المضارب سيتجه إلى المصرف الربوي » .

وعندما أراد الكاتب أن يبين ذلك رياضيا بينها بطريقة « سحرية » بينا كانت عندنا متأرجحة بدلا بمعادلة مما لا تسمح له العلوم الرياضية بذلك .

ولكى لا تقع في خطأ الكاتب سنأخذ متأرجحتنا (٥) الصحيحة :

٥ - (١ - n م ر) مشاركة \leq ربوي

(١ - n م ر) مشاركة \leq

مشاركة - ف .

(١ - n م ر) مشاركة -

مشاركة \leq - ف

(١ - n م ر - ١) مشاركة \leq - ف

- n م ر مشاركة \leq - ف

$\Leftrightarrow n$ م ر مشاركة \geq ف

(٩) n م ر مشاركة \geq ف

وهنا نؤكد لكي يكون التمويل بالمشاركة فيجب أن تكون (n م ر) مشاركة حصة البنك الإسلامي على الأكثر مساوية للفوائد .

« ... وأهم من ذلك هو أن فوائد المصرف الإسلامي من جراء تمويل المشروعات بالمشاركة لن تزيد على العوائد التي يحصل عليها مصرف ربوي متوسط من جراء قروضه الربوية » .

وهنا أيضا لا نعرف كيف استنتج الكاتب هذا فالمصارف الربوية تأخذ الفوائد على القروض والمصرف الإسلامي يأخذ حقه من المشاركة وحق المصرف الإسلامي - رياضيا - يكون تقريبا مساويا - كما تبين لنا ذلك - للفوائد

الربوية . فكيف استنتج الكاتب ذلك .
أى أن عوائد المصرف الإسلامى تكون
مساوية لمصرف متوسط ؟

« وهنا أسباب جيدة تجعلنا نعتقد في
وجود خطر كبير ، سيؤدى - في الأمد
الطويل - إلى تناقص عائدات المصارف
الإسلامية ، عن عائدات المصارف
الرأسمالية بشكل ملحوظ ، بينما مصارف
الأولى سوف تكون أعلى من مصاريف
الثانية ويرجع هذا إلى الفرق بين الأرباح
المتوقعة والأرباح المحققة وإلى دوافع
المضاربين في مساومتهم » .

لقد بينا في المتأرجحة (٩) بأن الفوائد
تكون معادلة تقريبا لحصة المصرف
الإسلامى . لقد قال الكاتب أن مصاريف
البنوك الإسلامية تكون أكبر من
مصاريف الثانية .

وسنقول هنا للكاتب هل ذلك
صحيح .

إن الربح الربوى هو مجموع الفوائد
المحصلة على القروض أى أن :

$$\text{ربوى} = 3 \text{ ف} .$$

وسنفترض بأن ع = تكاليف العمال ،
والمباني ... بالنسبة للبنك .

ل = الفوائد التى سيدفعها البنك
الربوى لأصحاب الودائع .

ولن نحسب هنا الضرائب على الأرباح.
وبهذا يكون الربح الصافى هو :

$$\text{صافى الربح} = 3 \text{ ف} - \text{ل} - \text{ع} .$$

أما بالنسبة للبنك الإسلامى فإن الفوائد
على الودائع غير موجودة وبهذا فإن :

$$\text{صافى الربح للبنك المشارك} =$$

$$\text{مشاركة} - \text{ع} .$$

وبهذا فإن صافى الربح للبنك المشارك
< صافى الربح للبنك الربوى .

أى أن العكس هو الصحيح أى أن
مصاريف البنوك الإسلامية أصغر من
مصاريف البنوك الربوية وهنا شيء آخر
بأن فوائد البنك الربوى لا يمكن أن تصل
حدا أدنى وهو حد التكاليف وهذا الحد
الأدنى هو أكبر من الحد الأدنى بالنسبة
للبنوك الإسلامية .

وهنا شيء آخر لم يتكلم الكاتب عنه
طوال موضوعه وهى المنافسة بين المصارف
الإسلامية والمصارف الربوية .

المعروف بأن البنوك الإسلامية حديثة
العهد . وعند ظهورها فإن منافسة ولدت
معهها ألا وهى منافسة البنوك الربوية .

ومن هنا فإن كل أرباح المصارف
الإسلامية هى خسارة نسبية للبنوك الربوية
وبهذا فإن البنوك الربوية لم تصبح وحدها
فى الميدان ولكن أصبح لها منافس .
فبهذا فعليها أن تكيّف معدلاتها وليس
العكس كما قال الكاتب .

« فعلى المصارف الإسلامية أن تكيّف
استراتيجية أعمالها مع شروط السوق التى

تصوغها المصارف التقليدية المسيطرة ،
وأن المصارف الإسلامية لا تستطيع أن
تجاهل معدل الفائدة السائد في السوق
ولكن عليها أن تقيم حساباتها على
أساسه .

هنا سنعطى مثالا بسيطا زيادة على ما
أسلفنا ذكره : فمثلا هناك خضريان
واحد يبيع البطاطا بـ ٥٠ والآخر يبيعها
بـ ٢٠ فمن سيكفي ثمنه هل هو صاحب
٢٠ ؟ لا بالطبع فإن صاحب ٥٠ سيضطر
إلى خفض ثمنه إلى ٤٠ مثلا ولكنه سيرى
بأن الزبائن يذهبون إلى صاحب ٢٠
ويضطر ثانية إلى خفض ثمنه إلى ٣٠ . أما
عن صاحب ٢٠ فإنه سيرى الزبائن كثيرون
وسيرفع ثمنه إلى ٣٠ هذا التحليل هو تحليل
الكلاسيكيون الحدد Neo-Classique لبائع
٢٠ أن لا يرفع ثمنه لأن الثمن الأول قد
اختاره هو .

ونزيد للكاتب مثالا آخر : المعروف
بأن المنافسة تساعد على خفض التكاليف
فكيف أن الكاتب توصل إلى عكس
ذلك .

وهنا ملاحظة أخرى لقد قال الكاتب
بأن نسبة المضرب الإسلامي في الربح
تزداد كلما ارتفعت نسبة الفائدة .

هنا نقول للكاتب بأن المزاخمة
Concurrence بين الشركات تكون مزاحمة
لخلع الخصم وهنا لكي يخلع البنك الربوي
البنك الإسلامي سيخفض فائدته ليقبل من
أرباح المصارف الإسلامية .

كل هذه الأمثلة تبين لنا خطأ الكاتب .
اقتسام مخاطر الربح واستراتيجية المساومة
في عمليات المضاربة :

« كيف تكون النتائج إذا لم تتحقق
الأرباح المتوقعة ؟ إنه لأمر بالغ الأهمية أن
تأتي الأرباح المحققة أقل من المتوقعة » .

وزاد يقول : « إن الضرر الذي أصاب
المصرف من جهة أخرى ضرر نسبي ،
ولكن تحت ظروف معينة أيضا هناك منفعة
مطلقة للمضارب فهو يدفع قدراً أقل مما
كان عليه أن يدفعه لو كان المصرف أحسن
تقدير الأرباح » .

لقد عرفنا بأن م ر تابعة لمقدار الربح
يعنى أنه كلما ارتفع الربح زادت نسبة
البنك وزادت نسبة المشارك .

إذن يمكن أن نكتبها بعبارة رياضية بأن :

(مشاركة) = $z m$ مشاركة

فكيف استنتج الكاتب هذا الربح
النسبي ؟ إن خسارة البنك يعنى خسارة
المشاركة لنسبة من الربح وكلما ارتفع
الربح ارتفع أيضا ربح المشاركة .
وهذا ما يدفع بالمضارب إلى العمل الجاد
للحصول على ربح أعلى وعلى العكس
فالكسل مقرون بالربح الضعيف .

وهناك مسألة أخرى فالبنك الإسلامي
لا يدخل في المشاركة إلا بعد شروط ومن
بينها حق التدخل في التسيير مما يجنب البنك
لا مبالاة المضاربين .

أما عن ما افترضه الكاتب فهو افتراض فقط ولا معنى له . وكما لاحظنا فقد أعطى الكاتب جميع الافتراضات وهى ثلاثة :

$$١ - \text{م} < \text{ق} \text{ مشاركة}$$

$$\text{ق} \quad \text{م}$$

$$٢ - \text{م} = \text{ق} \text{ مشاركة}$$

$$\text{ق} \quad \text{م}$$

$$\text{م} > \text{ق} \text{ مشاركة}$$

$$\text{ق} \quad \text{م}$$

$$[\text{ق} = \text{محقق} \quad \text{م} = \text{متوقعة}]$$

وعلى هذا يمكن أن نقول للكاتب أننا فى عصر الكمبيوتر ويمكن أن نقدر الربح والخسارة بالتقريب إلا إذا كانت هناك استثناءات كالزلازل والحروب ..

ولكن الذى يمكن أن نلاحظه لماذا حلل الكاتب افتراضا واحدا فقط (أو بالأحرى اثنين) .

ولهذا فسنبين للكاتب الافتراض الثالث الذى لم يحلله .

$$\text{م} < \text{ق} \text{ مشاركة}$$

$$\text{ق} \quad \text{م}$$

فى هذا الحال فالأرباح المحققة أكبر من الأرباح المتوقعة وفى هذا الحال فإن البنك سيجد عائده قد ارتفعت وبهذا سيكون ربح المشاركة أكبر من الفوائد الربوية بالنسبة للمصرف الربوى . وهذا يعنى أن عائديات البنوك الإسلامية ستكون أحسن من البنوك الربوية .

ومن هنا فهذه الزيادة سيكون لها دور فى زيادة تمويل المشاريع الجديدة .

أما عن تقديم الحسابات المتفائلة فإنها لا معنى لها لأن للبنك متخصصون فى هذا المجال لتقييم المشاريع والأرباح .

ونزيد للكاتب بأن البنك الإسلامى لم يقيم تلقائيا وإنما أقامه متخصصون لهم خبرة فى الميدان .

تجميع المعلومات عن الأسواق واستراتيجية المصارف الإسلامية :

منذ البداية بدأ الكاتب فى إعطاء تخصيص المصارف الإسلامية .

وأعطى منها تخصص إدارة البنك :
« هناك وظيفتان رئيسيتان لإدارة المصرف الإسلامى :

- الوقاية ضد التوقعات بالغة التفاؤل والأضرار الناتجة عنها فى عمليات التمويل بالمشاركة .

- إتاحة فرص جديدة مبتكرة لارتباطات المشاركة تستهدف ربحية عالية ... ولكن المصرف الإسلامى من الصعب عليه أن يتخلى عن الفحص الإضافى لحسابات الأرباح ، طالما أن عوائده ليست محددة ، ولا مستقلة عن أرباح المضاربة ولكنها تعتمد عليها اعتمادا مباشرا .

من هذه المقتطفات نستنتج بأن الكاتب لم يتكلم سوى عن المضاربة كأن البنك لا يتعامل إلا مع المضاربة .

إن مداخليل المضارين لا تعتبر إلا جزء من الكل وإن المصارف الإسلامية متنوعة في اختصاصاتها .

وزاد في « سخريته » : « مثل هذا التخصص مع ما يتبعه من بحث نشيط عن فرص استثمارية بواسطة المصرف الإسلامي قد يحدث أولا في القطاعات الاقتصادية قليلة التعقيد نسبيا - خاصة فنيا ونظريا - كالجارة والنقل وبناء المساكن » .

مع كل هذا لا نجد ما نقول للكاتب سوى أننا نقول له بأنه قد نسي الزراعة وتربية الماشية .. إنها والله لسخرية كبيرة لكننا لا نفهم الحسابات ..

المصارف الإسلامية والتنمية القومية :

« ... فيجب مناقشة الطريقة التي ستساهم بها المصارف الإسلامية في هذا الصدد . يبدو من الواضح أن تمويل الأمد الطويل والمتوسط للصناعات (الجديدة) لا يمكن أن يكون مجالا رئيسيا للنشاط ، إن وجد لدى مصارف التجار والمصارف الإسلامية المشابهة لها » .

« ... وبالرغم من ذلك ، فإن المصارف الإسلامية يمكنها المساهمة في التنمية القومية بطريقة معينة إذا اتبعت استراتيجية خاصة للاسهام » .

إن الكاتب هنا يبين للمصارف الإسلامية ماذا ستفعل كأنه كان يقدم قروضا بالفوائد وكانت تغفل عليه المساهمة .

وهنا نرد على الكاتب بأنه قد نسي أن يفترض عدم التزام المصرف الإسلامي وبهذا نقول له بأنه ما عدا المساهمة فإنها لا توجد طريقة شرعية أخرى . ومن البداية فقد افترض الكاتب أن تحليله لا يأخذ بعين الاعتبار الائجار ولا المراجعة بل سيعتمد على المشاركة .

ونزيد في القول ونقول للكاتب بأن مفهوم البنك الإسلامي ليس هو مفهوم البنك الربوي .

إن البنك الربوي يقف كالمفرج على الساحة الاقتصادية يقرض من يأتي إليه ويغسل يده من كل « الاتعاب » بالفائدة .

أما البنك الإسلامي فإنه هو المحرك الأساسي للاقتصاد ، فالودائع التي جمعها لا يقرضها فهو يساهم بها في مشاريع تنمية مملوكة أو يُمول مشروعات بنفسه .

وبهذا نرى أن البلدان العربية أو بالأحرى البلدان الإسلامية محتاجة كثيرا إلى هذا النوع من البنوك .

فعلى البنوك الإسلامية أن تفكر أولا في كيفية الانتشار والدخول في البلدان العربية والإسلامية لأن عدم انتشار البنوك الإسلامية في كل الأقطار العربية والإسلامية هي الخسارة النسبية التي لم يتخل عنها الكاتب .

فالودائع التي يأخذها البنك الربوي في الدول العربية والإسلامية هي الخسارة

النسبية للبنوك الإسلامية . وعلى البنوك الإسلامية أن لا تنسى هذا الجانب الأساسي .

أما من جهة أخرى فهناك مشاريع لا تظهر إلى الوجود إلا مع البنوك الإسلامية، فمثلا الصناعات الثقيلة لأن هذا النوع من الصناعات يحتاج إلى طول الأمد ليكون منتجا وإلى جانب المنافسة العالمية التي تحتكر السوق مما يجعل هذا النوع من الصناعات صعب . ومشاريع أخرى لم تظهر بسبب الربا الفاحش للبنوك الربوية التي لا غرض لها إلا في الربح . فلهذا فإن العالم الإسلامي يحتاج إلى بنوك ثلاثه وتلائم تقاليده .

وفي الأخير يمكن أن نقول بأن دراسة الكاتب فولكر نينهاوس لم تكن موضوعية ولا ملمة حتى على جميع الافتراضات التي كان يفترضها .

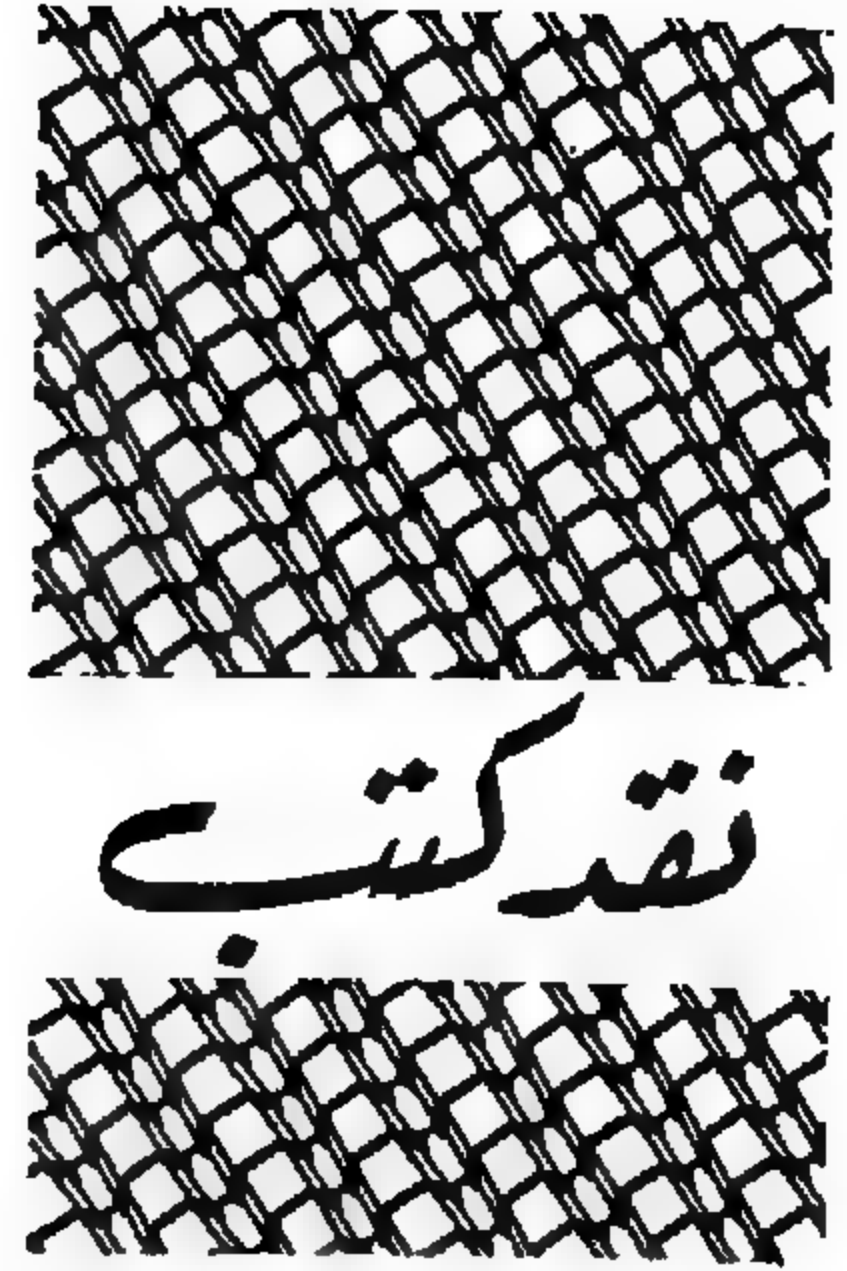
وكذلك كثرة الافتراضات الغير لائقة وعدم البحث العميق والتحليل الدقيق للمعادلات، كما نلاحظ أيضا أن الكاتب في جل دراسته لم تكن إلا دراسة متشائمة أي أن كل الدراسات والافتراضات كان يأخذها بعين الاعتبار المؤسفة أي الجانب السلبي . وكما نبين أيضا أن الكاتب لم يبحث في المسائل الجدية كالأثار التي تكون للمصارف الإسلامية على الأثمان والاستثمار ...

أما عن ما قاله الكاتب والذي لم يؤمن به : « إن لدى المؤيدين للنظام الاقتصادي الإسلامي بوجه خاص ، توقعات طموحة تتعلق بدور المصارف الإسلامية في عملية التحول في الاقتصاد الرأسمالي الربوي إلى نظام إسلامي لا ربوي بحيث تقوم هذه التوقعات على الأمل في أن المصارف الإسلامية سوف تتحول إلى مصارف ناجحة بالمصطلح الاقتصادي ... لدرجة أنه في الأمد الطويل سوف يتحول كل إنسان تاركا المصرف الربوي وراء ظهره موليا وجهه شطر المصرف الإسلامي » .

لنجاب الكاتب سنقول له إن الشركات عندما تريد أن ترفع استثماراتها فإنها تفضل استعمال الأسهم على السندات . وهذا ما يعطى الأولوية للبنوك الإسلامية ومن هنا فإننا لا نبني توقعاتنا على الأمل بل على الواقع فالبنوك الإسلامية ما كادت تظهر حتى لقيت نجاحا كبيرا والمعروف بأن بعض الدول العربية تقف في وجه هذه البنوك مما يؤكد على نجاحها التام ..

أما النقطة الثانية التي تتكلف بترك المصارف الربوية والاتجاه إلى المصارف الإسلامية هذه النقطة لن نجيب عليها لكي لا يتهمنا بالحماس أو التعصب سنتركها للزمن فهو الذي سيجيب الكاتب إن الغد سيكون حاضر المستقبل وسيعطينا الجواب .





تعاليم الإسلام الطبية في ضوء العلم الحديث

للدكتور أحمد شوقي الفنجري

تحليل : د . كارم السيد غنيم

كلية العلوم - جامعة الأزهر

ظهر كتاب (الطب الوقائي في الإسلام ، أو : تعاليم الإسلام الطبية في ضوء العلم الحديث) لمؤلفه الدكتور أحمد شوقي الفنجري ، في طبعته الثانية (١٩٨٥) ، وقامت بنشره الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة . يقع الكتاب في (٣٣٢) صفحة من القطع المتوسط ، ويبدأ مؤلفه بمقدمة يضمنها أهمية تدريس علم « الطب الإسلامي » في جامعاتنا ومدارسنا والاستفادة منه في الوقاية من الأمراض ، ثم يتبع ذلك بتمهيد يوضح فيه (ما هو الطب الوقائي ؟) . وقد سبق المقدمة والتمهيد تقديم قام به سعادة وزير الصحة العامة بالكويت . يضم الكتاب تسعة فصول متباينة الأحجام ، أكبرها

السادس وأصغرها كلا من الثاني والرابع ، ثم قائمة المراجع ، وينتهي بفهرس الموضوعات . لا يحتوي الكتاب إلا على سبع صور وأشكال توضيحية ، وردت كلها في الفصل السادس منه ، بل في جزئية واحدة من الفصل .

ولا يفوتنا أن نعرف بمؤلف الكتاب ، فهو طبيب مارس - ولا يزال - الطب لسنوات عديدة في مجتمعات عربية ، وله إسهامات أدبية في المحيط الثقافي ، ومشاركات إسلامية ككتابة المقال وتأليف عدد من الكتب في المسائل الدينية وتناولها من منطلق العلوم الحديثة ، ثم يأخذ بعض إنتاجه شكلا آخر هو التمثيلات الفنية

للتاريخ الإسلامى .

ونودّ أن نلفت نظر القارئ الكريم في بداية هذا التحليل إلى أن الكتاب يمتلىء بحشد كبير من المسائل الخطيرة استدعت منا الجهد والمتابعة والتقصي حتى وصلنا إلى ما أوردناه في مواقع عرضها بمقالنا ، فمن إباحة لاختلاط الشباب من الجنسين ، إلى تحريم ختان البنات ، إلى دعوة لتحديد النسل ومنع الحمل إلى إجازة لطفل الأنابيب ومباركة للطفل الصناعى وتخطئة لعلماء الإسلام في تحريم استئجار الأرحام ، وما شابه من الأمور الحساسة التى تسفها رياح الغرب العلمانى والشرق الاحادى ، والتى جاء بها هذا الكتاب ليخلط - فى رأينا - عملا صالحا وآخر سيئا . فكان هذا سبباً فى كثرة صفحات المقال ، إذ لم نجد بُدّاً من ذلك ، لاسيما والكتاب فى طبعته الثانية والتى يقال لها أنها مزيدة ومنقحة !!

ما المقصود بكلمة (الصحة) ؟ إنها تحسين حالة الإنسان جسدياً ونفسياً وعقلياً ومعيشياً ، وليست مجرد غياب المرض . ما هو الطب الوقائى ؟ هو علم المحافظة على الفرد والمجتمع فى أحسن حالاته الصحية . وهو يقوم - حتى يحقق هذا الهدف - على مجموعة تعاليم وارشادات واجراءات للوقاية من الأمراض السارية والوافدة ، ومنع انتشار العدوى إذا وقعت . وبعد أن بين المؤلف العلاقة بين الطب والدين ، شرع فى بيان تشريعات الإسلام الطبية ، وهى

التي بنى عليها فصول الكتاب قاطبة .

أما التشريعات التى ذكرها وساق نبذة لكل منها ، فهى : ١ - أوامر فى صحة البيئة الإسلامية ونظافتها . ٢ - أوامر لمنع الأمراض المعدية . ٣ - أوامر لمكافحة القوارض والحشرات والحيوانات الناقلة للمرض إلى الإنسان . ٤ - أوامر فى التغذية . ٥ - الصحة النفسية . ٦ - الصحة الجنسية . ٧ - تشجيع اللياقة البدنية . ٨ - الصحة المهنية . ٩ - رعاية المستن . ١٠ - رعاية الأمومة والطفولة . ١١ - تنظيم مهنة الطب العلاجى والرخص الطبية . ١٢ - الأسلوب العقائدى لخلق المجتمع الصحى .

الفصل الأول فى (صحة البيئة فى الإسلام) ، ولكى يتحقق ذلك لابد من النظافة التامة ، وهذه يُقصدُ بها نظافة الناس فى أجسامهم وملابسهم وعاداتهم ، وكذا نظافة الشوارع والبيوت ، وأيضاً نظافة الطعام والشراب ، ونظافة موارد المياه ،... والإسلام أول مبدأ عقائدى بل وأول نظام علمى عرفته الإنسانية يأمر بالتعقيم ويحارب التلوث ، فقد أطلق على كلمة التعقيم اصطلاح « الطهارة » ، والمقصود بها خلو الشئ من الميكروبات أو المواد الحاملة للميكروبات ، كما أطلق على الشئ الملوث أو الحامل للميكروب اصطلاح « نجاسة » . وزيادة فى الإيضاح فقد حدّد الإسلام ١٣ مادة (وفى بعض

المذاهب ١٤) إذا أصاب إحداها أى شيء يصبح نجسا ولا يتطهر إلا بإزالة هذه النجاسة بغسيلها بالماء الجارى أو غليها على الماء. ويشترط الإسلام لإزالة هذه النجاسة إزالة الميكروب ولكى تضمن إزالته فهو يشترط عليك أن تزيل لون النجاسة ورائحتها وطعمها، وبذا يكون الإسلام أول مَنْ نَبّه إلى أن تغير اللون والرائحة والطعم دليل على وجود ميكروب حى يتفاعل. أما المواد النجسة التى أشار إليها الإسلام والتى قد تحمل الميكروب فمنها: القيح - البراز - الدم - البول - المني - القيء - الخمر - لعاب الكلب - جسم الخنزير - وكل شيء عَفِن كبقايا الحيوان الميت أو الحى.

والإسلام أول مبدأ فى الدنيا يتحدث عن الميكروب والطفيليات، ويكنى عنها بكلمة «العَثَبُ» أو «الخطايا» أو «الشیطان»، مثل قول رسول الله ﷺ: «قلم أظافرك فإن الشيطان يقعد على ما طال تحتها». كما أنه يشير إلى الميكروبات أحيانا بلفظ «الرجس» ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥). وعند إجابته على سؤال قد يخطر على بال المرء وهو فى اختيار الإسلام لهذه التعبيرات والاصطلاحات بالذات للإشارة إلى الميكروبات، يقول المؤلف: ١ - الإسلام يريد أن يجعل النظافة عقيدة وسلوكا ملزما للمسلم وليست مجرد الخوف من المرض «النظافة

شطر الإيمان». ٢ - الإسلام ظهر منذ ١٤ قرنا من الزمان فى وقت كان الإنسان لا يعرف فيه شيئا عن الميكروب أو الطفيليات، ولذلك فقد كان يستعمل هذه التعبيرات لكى ييسّر للناس الأمور ويخاطبهم على قدر عقولهم وأفهامهم. ٣ - من الأمور المعروفة وجود اختلاف حتمى وطبعى فى لغة العصر، بل هناك اختلاف فى لغة التعبير عن الشيء الواحد من بلد إلى بلد ولو كانوا فى عصر واحد. أما التعاليم التى جاء بها الإسلام فى كل مجالات النظافة فهى:

(أ) نظافة الجسم:

١ - يأمر الإسلام بالوضوء قبل الصلاة، بل يأمر أيضا بالغسل أى الاستحمام فى كل مناسبة هامة حتى أحصاها علماء الفقه فوجدوها ٢٣ سببا. ٢ - الاستحداد أى حلق شعر العانة وشف الإبط، والختان للذكور أى إزالة القلفة وقص الشارب حتى لا يعلق فيه الطعام والأوساخ. ٣ - يأمر الإسلام بغسل الأيدي فى مواضع عدة منها قبل الأكل وبعده وقبل النوم وبعده، وكذلك يحث على نظافة الأقدام ويحث على استخدام اليد اليسرى فى أمور كالاستنجاء وما شابهه وجعل اليمنى للأمور الأخرى كتناول الطعام والمصافحة وغير ذلك. ٤ - أمر الإسلام بنظافة الفم والأسنان، فمن المعروف أنه لا يجوز للمسلم أن يصلى وفى فمه بقايا طعام، والواجب إزالتها

بالمضمضة ، وهذا له أهمية طبية عظيمة .
هـ - كما يأمر بنظافة الأنف وشعر الرأس
والثوب والاهتمام بالمظهر « الأناقة » فيه .

(ب) نظافة الطعام :

فلقد بلغت العناية به مبلغا عظيما
يتجلى في أوامر الله بالآيات القرآنية
ورسول الله بالأحاديث النبوية ، إلى نظام
المأكل والمشرب . ومن ذلك النصوص
الحاثية على منع وصول الأتربة والذباب
والميكروبات إلى أوعية الطعام والشراب ،
وتنظيف الأنية قبل وبعد استعمالها .

(ج) يأمر الإسلام بنظافة موارد المياه .
وهنا تحدث المؤلف عن عناية الإسلام
برعاية البيئة من التلوث مركزا اهتمامه على
المياه بالذات .

(د) نظافة الشوارع والبيوت :

وفي ذلك أحاديث نبوية عديدة منها
قول الرسول عليه الصلاة والسلام :
« إماطة الأذى عن الطريق صدقة » ، وفي
حقوق الطريق : « غضّ البصر وكف
الأذى ورد السلام ... » وكف الأذى
يشمل إزالة القاذورات عن الطريق . كما
جرّم الإسلام التبرّز أو التبول في الشوارع
العامّة مهما كان السبب ، وفي هذا يقول
الرسول ﷺ : « اتّقوا الملاعن الثلاث ...
البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل » ،
وأیضا حثّ على عدم البصق على الأرض ،
وجعل فعل ذلك خطیئة ، وأهمية ذلك
معروفة طیبا في الجیلولة دون انتشار

الميكروبات بين الناس .

بعد ذلك اتجه المؤلف إلى شرح
الأمراض والأوبئة التي يمكننا منعها والوقاية
منها بالنظافة الإسلامية (وهو الأمر الذي
فصله أكثر في الفصل قبل الأخير في
الكتاب) ، وكذا من الأمراض كالتيفود
والسالمونيلا والدوسنتاريا والتسنم الغذائي
والشيغلا والحميات المختلفة ، والتهابات
العين .

يأتي الفصل الثاني ليعطى نبذة في ست
صفحات عن (علم مكافحة الأوبئة) ،
ويستله صاحبه بتعدد تعاليم الإسلام
الوقائية عند حدوث المرض المعدى ، وهذه
التعاليم تندرج في كتب الفقه تحت باب
« آداب عيادة المريض » ، وتتميّز
بالأسلوب المنطقي والعلمي الذي لا يختلف
عن أساليب الدول المتطورة في القرن
العشرين ، ودار الكلام هنا حول اثني
عشر أمراً أو مسألة في هذا المجال ، نستطيع
أن نشير إليها بما يلي :

- ١ - عند وقوع المرض يحث الإسلام
المسلم على الالتزام بالصبر والرضى بقضاء
الله وقدره ، وعدم السخط أو الانزعاج أو
الدّعر . وهذه الفلسفة الإسلامية في
مواجهة المرض تجعل المسلم يقابل المرض
بمجنويات عالية تساعد على سرعة الشفاء .
قال رسول الله ﷺ : « ما من مسلم
يصيبه أذى من مرض فما سواه إلا حطّ الله
به سيئاته كما تحطّ الشجرة ورقها » .
- ٢ - وجوب الاستعانة بالطبيب المختص

لمعرفة المرض واعطاء العلاج للمريض سواء كان علاجاً كيميائياً أو جراحياً إذا لزم الأمر . قال رسول الله ﷺ : « لكل داء دواء ، فإذا أصاب دواء الداء برىء بإذن الله عز وجل » . ٣ - الإسلام لا يهمل الجانب الروحي في علاج المريض ولا يأمر بترك الدعاء له بالشفاء . وما أئثر عن رسول الله ﷺ في عيادته لأصحابه : « اللهم أذهب عنه ما يجد وأجره فيما ابتليته » . ٤ - ومن تعاليم الإسلام الوقائية عزل المريض بالمرض المعدى في البيت أو المستشفى وعدم اختلاطه بغيره من الأصحاء . قال رسول الله ﷺ : « لا يورد ممرض على مصح » . ٥ - يأمر الإسلام الأصحاء بالبعد عن المريض بالمرض المعدى حتى تزول عنه مظاهر المرض . قال رسول الله ﷺ : « إن من القرف التلف » والقرف : هو ملامسة المريض والتلف هو العدوى والمرض والهلاك . ٦ - سنّ الإسلام مبدأ الحجر الصحي أى عزل المريض الذى لا يرجى شفاؤه عن الناس ، ورخص للناس فى عدم السلام عليه أو الاختلاط به . فلقد أثر عن رسول الله ﷺ أنه بايع مجذوما بإرسال ذلك دون الموافقة بدخوله عليه مع القوم . ٧ - وضع الإسلام قاعدة صحية إزاء الأمراض الوبائية ، وهى قول الرسول ﷺ : « إذا سمعتم الوباء بأرض فلا تقدموا عليه .. وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » . ٨ - يأمر الإسلام بالتطعيم العام اتقاء وقوع الأمراض

الوبائية ، وهذا لا يتعارض مع قضاء الله وقدره ، بل هو من قضاء الله وقدره . ٩ - ومن آداب عيادة المريض غسل الأيدي قبل الدخول عليه وبعد الخروج من عنده . ١٠ - استنّ الإسلام سنّة صحية رائعة فى الأمراض المعدية كالدفتيريا والحصبة والسعال الديكى وكذلك أمراض البرد كالانفلونزا والزكام ، فالميكروب ينتقل بالرداذ ويساعد فى ذلك العطس ، ومن هنا أمر الرسول بتغطية الفم والأنف أثناء العطاس أو بطرف الثوب أو ما يقوم مقامه . ١١ - أمر الرسول بعدم البصق فى الطريق ، بل أمر بدفن البصاق أو النخامة ، وهذا يؤدى إلى موت الميكروب وعدم مساعدته على الانتشار فى الجو .

(علم التغذية فى الإسلام) كان موضوع الفصل الثالث ، ونرى أنه يحتاج إلى تبويب ملائم ، وفى عرضنا له سوف نضع له هذا التبويب ، وإن كان مفهومنا ضمناً خلال الكلام فى الفصل محلّ العرض .

يحتوى علم التغذية فى الإسلام على قواعد ، أو بمعنى آخر تتنوع تعاليم الإسلام الغذائية إلى جوانب أوردها المؤلف فى ثلاثة مباحث : الأغذية والأطعمة المحرمة على المسلم - الأغذية والأطعمة المباحة - تنظيم عادات الغذاء . المبحث الأول : الأغذية والأطعمة المحرمة على المسلم : يقول الله تعالى فى كتابه الكريم : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله

به والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكّيتُمْ ﴿ (المائدة : ٣) . أولاً : تحريم الميتة : تحدّث المؤلف عن أسباب موت الحيوان ، وعن طرق انتقال العدوى للإنسان من أكل لحم الحيوان الميت ، وعن الأثر الباقي للسموم في لحم الحيوان ، وعن تليّف أنسجة الحيوانات كبيرة السن ، ولَفَتَ النظر إلى الميتين المستثنات من التحريم وهما صيد البحر وصيد البر ، ويقصد بصيد البر موت الحيوان بمجرد صيده ، ولكن في كتب أخرى وجدنا أن المقصود بالميتين هو السمك والجراد . ثانياً : تحريم الدم : بعد أن أعطى المؤلف فكرة سريعة عن وظائف الدم في جسم الحيوان ، بين الأسباب الصحية التي حتم الإسلام الذبح الشرعى من أجلها ، فتصفية دم الحيوان بعد ذبحه هام جداً لتفادى السموم والميكروبات الموجودة في الدم إذا أكله الإنسان أو إذا أكله مع لحم الحيوان . ثالثاً : المنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع : عرّف مؤلفنا مقصود كل جزئية ، ثم عدد السباع وهي كل حيوان ذو ناب من آكلات اللحوم كالكلب والثعلب وابن آوى . وبين الحكم الأخلاقية في ذلك ، وأشار إلى حالات الضرورة التي ترخص للمسلم أكل هذه المحرمات . رابعاً : لحم الخنزير والأسباب العلمية لتحريمه في الإسلام : كثيراً جداً ما يتعرض أى فرد مسلم وخصوصاً إذا كان يزور بلداً أجنبياً في أوروبا أو أمريكا أو

حتى في آسيا ، إلى سؤال هام حول الحكمة في أن الإسلام قد حرم لحم الخنزير . وبعض المسلمين قد يرد بأن هذا أمر جاء به الدين ونحن المسلمين بديننا علينا بالطاعة دون جدل ولا نقاش ، والبعض الآخر يقول أن الخنزير حيوان غير نظيف ، فهو يحب أكل الرّم والزبالة والبراز ولهذا حرّم على المسلم أكله . ولكن حبذا لو كان هذا الردّ مدعماً بالحقائق العلمية والبحث المعملى بدلاً من الاكتفاء بالآراء النظرية . ولقد عدّد المؤلف وشرح خمسة أسباب طبية وعلمية تدعو الإنسان إلى تحريم لحم الخنزير وشحمه . السبب الأول : كثرة إصابة الخنزير بأنواع خطيرة من الديدان وأهمها دودة الثينيا ، ودودة التريكيينا :

(أ) الإصابة بدودة الخنزير الشريطية تختلف عن الإصابة بالدودة الشريطية التي قد تكون بعض الأبقار حاملة لها ، فهناك فارق كبير من ناحية الخطر على صحة الإنسان ، شرحه المؤلف وخلاصة القول فيه أن الدودة المنقولة عن طريق الأبقار يسهل القضاء عليها في الإنسان بالأدوية البسيطة التي تُعطى بالفم ، بينما تلك المنقولة بواسطة الخنزير فإنها لا تكتفى بالمعيشة في أمعاء الإنسان بل تخترق جدران هذه الأعضاء لتتجول في الجسم وتتحوصل يرقاتها هناك في أجهزة الإنسان خصوصاً الجهاز العصبى ، ويؤدى ذلك إلى التشنجات العصبية أو إصابة الإنسان

بالجنون ، وإذا كانت الحوصلة في العيون أدت إلى العمى ، وإذا كانت في جدران القلب أدت إلى الذبحة القلبية ؟ وفي بحث طبيّ وجد أن بين كل ١٠٠ شخص مريض بأورام المخ ، ٢٥ منهم السبب في ذلك هو دودة الخنزير الشريطية .

(ب) دودة التريكيينا : وهي التي لم يتوصل الطب إلى علاج رادع لها حتى الآن . وتعرض المؤلف لمسألة هامة بخصوص قتل الديدان بعملية الطهي ، فلحم الخنزير ينضج بسرعة وعلى درجات حرارة أقل من الدرجة المطلوبة لقتل الديدان ، وبالتالي يأكله الإنسان وبه ديدان حية ، وهذا ما لا يحدث بالنسبة للديدان التي قد توجد في لحوم الأبقار أو الحيوانات الأخرى ، حيث أنها تنضج بدرجات عالية والتي بها تقتل الديدان . السبب الثاني : لحم الخنزير أكثر قابلية لنقل جميع الأمراض الميكروبية المعدية من كل اللحوم الأخرى . وعرض في هذه الجزئية الأسباب الفسيولوجية المؤدية إلى سرعة نقل العدوى في الخنزير . السبب الثالث : آكلات اللحوم محرمة على الإنسان . وفي معرض حديثه ، تطرق المؤلف للإجابة عن أسئلة خطيرة هي : لماذا لا يأكل الإنسان القطط والكلاب والذئاب والثعالب ؟ لماذا لا يأكل الإنسان لحم أخيه الإنسان ، وقد يكون ألد طعام وأكثر فائدة لجسمه ؟ ما هو شعور الفرد لو قيل له وهو يهم بأكل لحم أن هذا لحم قط أو كلب أو إنسان ؟

وهنا أورد المؤلف أحاديث نبوية تؤكد ما توصل إليه العلم من أن أكل هذه اللحوم يؤدي إلى ضراوة الإنسان أي ارتفاع معدل العنف عنده وحضه على العدوانية واختفاء صفات التراحم والمودة واللين . وانتهى إلى حقيقتين : الخنزير يحكم انتمائه إلى عائلة آكلات اللحوم ، فإنه أكثر عنفا وشراسة من الغنم والأبقار آكلات العشب . ثم إن أكل لحم الخنزير بصفة رئيسية في الإنسان لابد أن يصيبه بالضراوة والعنف . وأوضح المؤلف هذه الحقيقة بطرق فسيولوجية ، ثم دّل عليها من خلال ما هو منتشر في أوروبا وأمريكا والمجتمعات الآكلة للخنزير من مظاهر العنف المختلفة . كانت هذه هي الجزئية الأولى من كلام المؤلف في بيان السبب الثالث في تحريم لحم الخنزير . أما الجزئية الثانية فهي تأثير لحوم الخنزير على ترابط الأسرة والعفة الجنسية . وبعد أن أورد شيئا من كتب الفقه التي أشارت إلى هذه النقطة الخطيرة في المجتمعات ، بين أن لحم الخنزير يعتبر من أهم أسباب ضعف العفة الجنسية في المجتمعات التي تأكله ، وظهور الكثير من الظواهر الشاذة مثل تبادل الزوجات والزواج الجماعي بين الكثيرين من شعوب العالم الغربي .

الجزئية الأخيرة في هذا السبب هي أن آكلات اللحوم (ومنها الخنزير) أذكى من آكلات العشب ، ولهذا ضرر كبير عند رؤية خنزير لخنزير آخر يُذبح أمامه . السبب الرابع : هو أن دهون هذا الحيوان

تسبب عسر الهضم وتزيد احتمال الإصابة بالذبحة القلبية وتصلب الشرايين . السبب الأخير : الانفلونزا الخنزيرية : فلقد اكتشف العلم الحديث أخيراً أن الخنزير يقوم بدور حامل الميكروب أو خزان للميكروب في حالة وباء الانفلونزا الذي يعتبر في العصر الحديث أشد الأوبئة فتكاً في العالم .

المبحث الثاني في الفصل الثالث كان في (الأطعمة المباحة) وفيه أوضح المؤلف كيف أن الإسلام يحارب سوء التغذية . وعالج من أجل ذلك المسائل الآتية : أغذية أحلها الإسلام أو شجّع عليها ، تحريم المذاهب الأرضية لأغذية هامة مفيدة ، من تعاليم الإسلام في الذبح والصيد ، الغذاء المستحب للمسلم ، حكمة الإسلام في تحريم المذاهب النباتية ، أهمية اللحوم والألبان وعسل النحل في بناء جسم الإنسان ، وهو ما دعى إليها الإسلام . وفي عسل النحل فصل المؤلف كلامه تفصيلاً لم تُحظَ به نقطة أخرى من نقاط هذا المبحث . هذا وإن كان قد أجّل كلامه في ذلك إلى الفصل الأخير من الكتاب ، فإننا نرى أهمية إيراد ذلك في موضعه المناسب وهو المبحث الحالي . فكرة عن العسل في التاريخ والأديان ، كيف اهتم الإسلام بعسل النحل ، كيف تصنع النحلة عسلها ، ما هو تركيب العسل . بعد أن أعطى المؤلف فقرة أو أقل عن كل نقطة تحدثت عن الفوائد الطبية للعسل وكيف أن

« فيه شفاء للناس » ، فمن الأمراض التي يعالجها العسل علاجا ناجحا : فقر الدم والكساح عند الأطفال الرضع - علاج التبول في الفراش عند الأطفال - علاج الجروح المتقيحة والحروق - علاج قرحة المعدة والأثنى عشر - علاج حالات البرد والزكام والتهاب الحلق - علاج حالات التهاب الكبد المزمن - شفاء التهاب العيون - تهدئة الأعصاب وعلاج الأرق - علاج التسمم الكحولي - علاج السعال - تركيب مستحضرات تجميل البشرة - علاج التشنجات العضلية .

المبحث الثالث من هذا الفصل يدور في النظام الغذائي في الإسلام من النواحي الكمية والكيفية والتوقيتية . فمن الناحية التوقيتية ، فينصح التشريع الإسلامي بعدم النوم بعد الغذاء وضياح صلاة العصر ، وأمر بالمحافظة عليها في الأمر القرآني : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ ، وبذا لا ينام المسلم إلا بعد أدائها وهذا يؤدي إلى إراحة الجهاز الهضمي وأداء دور كبير من أعماله في هضم وجبة الغذاء التي يتناولها المسلم . ومن الارشادات النبوية في عدم النوم بعد الأكل قول الرسول ﷺ : « أذبيوا طعامكم بالذكر والصلاة ولا تناموا عليه فتقسوا قلوبكم » ، ومن الملاحظ أن معظم حالات الذبحة القلبية تأتي بعد أكلة دسمة أو ثقيلة ثم النوم بعدها مباشرة ، وربما يكون المقصود بالقسوة المذكورة في أحاديث

الرسول ﷺ هو القسوة الروحية والمعنوية ، إلا أن الأطباء يفسرونها بقسوة شرايين القلب أى تصلبها وبالتالي تحدث الذبحة القلبية . أما من الناحية الكمية فقد حارب الإسلام الإفراط والنهم ، وفي الوقت ذاته حارب المبالغة في الصوم وحرمان الفرد نفسه من متع الدنيا التي أحلها الله سبحانه . وفي جو هذه التعاليم يناقش المؤلف أمورا هي :

١ - الاكثار من الطعام يصيب المعدة بالارهاق والكسل عن الهضم وتخمر الأغذية ﴿ كلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾ (الأعراف : ٣١) . ٢ - الأكل بين الوجبات يصيب المعدة بارتباك في الهضم « نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع » أى القيام من الوجبة دون الشبع أفضل . ٣ - النهي عن النهم في الأكل « المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء » . ٤ - يكره الإسلام كبر البطن والكرش لأنهما يمنعان المسلم من الجهاد والنشاط « أعوذ بأمتي من كبر البطن ومداومة النوم والكسل » . ٥ - حينما يقول الرسول ﷺ : « حسب ابن آدم لقيمات يقمن بها صلبه ، فإن كان لا بد فاعلا فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » ، وبالتالي تعطى المعدة الفرصة للقلب ولا تثقل عليه في العمل ، فمن جراء الشبع يحدث ما يسميه الأطباء (تأثير المعدة على القلب) حيث حدوث غازات التخمر يؤدي إلى الخفقان

واضطراب القلب وهبوط الضغط أو ارتفاعه وأخيرا قد يؤدي إلى الذبحة القلبية . ٦ - الجشاع (التكرع) ظاهرة مرضية وليست صحية كما يظن البعض ، وقد نهى عنه الرسول ﷺ حين تجشأ رجل في أحد مجالسه فقال له : « كُفَّ عنا جشاعك فإن أكثركم شيعاً في الدنيا أطولكم جوعاً يوم القيامة » . ٧ - أثناء المرض يكون للمعدة وضع خاص وحالة خاصة ، فحين يعزف المريض عن الطعام لا يجب إكراهه عنوة على تناوله ، والطب الحديث وجد ذلك ، وهو ما وصي به الرسول ﷺ : « لا تكرهوا مرضاكم عن الطعام والشراب فإن ربهم يطعمهم ويسقيهم » . ونأتى إلى الكيفية الإسلامية لتناول الطعام : ومن هذه التعاليم : ١ - غسل الأيدي قبل وبعد الأكل . ٢ - الأكل باليد اليمنى أما اليسرى فلأمور الأخرى كالاستنجاء وما شابهه . ٣ - التأني في الأكل ومضغ الطعام جيدا فقد أثر عن الرسول ﷺ أنه « كان يصغر اللقمة ويمجيد مضغ الطعام ولا يلتقم لقمة إلا بعد بلع ما سبقها » . ٤ - العناية بآنية الطعام والحفاظ عليها من التلوث . ٥ - الصيام : يعتبر هذا نوع من التنظيم لغذاء المسلم . ونظرا لأهمية هذه النقطة فقد فصلها المؤلف بشيء من التوسع .

الصوم في ضوء التكنولوجيا الحديثة :

في هذا العصر الحديث الذي طغت فيه النظرة المادية والعلمية على حياة الناس

وأفكارهم وأصبح الإنسان المعاصر لا يقتنع إلا بالفائدة الملموسة والتجربة العملية وحساب الأرقام ، فقد نشط العلماء لدراسة بعض الظواهر والأوامر الروحية التي جاءت بها الأديان^(١) كالصلاة والصوم والمحبة والتسامح ، وحاولوا اكتشاف أثر هذه التعاليم الروحية على جسم الإنسان وماذا يحدث داخل خلايا المخ وخلايا الجسم المختلفة . وقد توصل البحث العلمي إلى حقائق مذهلة^(٢) في هذا الميدان تزيد أهل العلم والإيمان معرفة بحكمة الخالق ، وعودة إلى الدين وتمسكاً بتعاليمه ، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ .

بعد أن عرض المؤلف لحالات الصوم في شتى أنواع المخلوقات ، انتقل إلى حديثه عن الصوم في الأمم السابقة وقدماء البشر ، ثم حاول توضيح طبيعة التفاعلات الكيميائية لفسيولوجية الجسم أثناء الصيام ، و انتهى إلى أن نظام الصوم المتبع في الإسلام وهو الذي يشمل ١٤ ساعة من الجوع على الأقل ثم بضع ساعات من الطعام يومياً خلال شهر رمضان ، هو النظام المثالي لتنشيط عمليتي الهدم والبناء

لخلايا الجسم البالية . وبدأ يفضل القول في علاج الصوم ووقايته لجسم الإنسان من بعض الأمراض :

- ١ - الوقاية من الزوائد والترسبات في الجسم والخلايا المريضة . ٢ - حماية الجسم من مرض السكر . ٣ - رعاية المعدة وعدم إرهاقها . ٤ - إراحة المصران الغليظ من الطعام المتراكم . ٥ - الإفادة في انقاص الوزن . ٦ - علاج بعض الأمراض الجلدية . ٧ - الوقاية من مرض النقرس . ثم ختم الفصل بالتأكيد على أن الصوم إنما هو أولاً تربية روحية وأخلاقية .

أفرد المؤلف لعناية الإسلام بأجسام المسلمين وبنائها فصله الرابع (الإسلام والتربية البدنية) ، هذا وإن كان الفصل ضئيل الحجم بالمقارنة بكل من سابقة ولاحقه ، إلا أنه حاول فيه توضيح نقاط هامة تختصرها فيما يلي : الوقار لا يتنافى مع النشاط والرياضة ، فالإسلام دين للحياة الدنيا والآخرة ، ولقد انتقلت إلينا تلك النظرة الخاطئة في أن المسلم الوقور هو ذلك المتباطئ المتراخي البعيد عن الرياضة والنشاط والهمة البدنية ، انتقلت إلينا في

(١) لا نرى مبرراً لتكرار لفظ (الأديان) كثيراً أو ذكره بالمرّة ، فإنّ الربّ واحد ، والدين واحد وإن تعددت الرسالات ، ولذا فمن الأفضل الإشارة بلفظ الرسالات السابقة أو الشرائع السماوية السابقة على الإسلام (صاحب التحليل) .

(٢) دأب المؤلف على استعمال هذا اللفظ في أكثر من موضع بالكتاب ، ولا يليق بكاتب على هذا المستوى الثقافي والعلمي أن يستخدم مثل هذا اللفظ للتعبير عن عظمة النتائج وقيمتها ، فلفظ (ذَهَل) : تَذَلُّه وغاب عن رشده ، ومعنى ذلك أن لفظ (مُذْهِلٌ) يعنى مغيب عن الوعي أو مؤدى إلى فقدان الرشد ، وهذا بالطبع ما لم يقصده المؤلف ، وإنما خانه استخدام اللفظ . (صاحب التحليل) .

عهود التخلف والبعد عن جوهر الدين ، ولا أدل على ذلك أكثر من عظمة التشريعات الإسلامية في مجال صيانة الجسم وقوته ورونقه والتشجيع على العناية به ورعايته ، ففى قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ﴾ جاء الاصطفاء من الله لذلك النبى المقصود فى الآية مقرونا بالبسطة فى العلم والقوة البدنية . لقد سبق الإسلام كل طرق التربية الحديثة فى هذا المجال بآلاف السنين ، ومن ذلك اهتمامه بالغذاء المفيد للجسم وبالرياضة البدنية بل واهتم أيضا بخلق الروح الرياضية ، وكذلك بالرياضة الروحية . أولاً : الغذاء السليم لبناء الجسم السليم . ثانياً : الإسلام والرياضة البدنية : ومن أقوال الرسول ﷺ : « علموا أولادكم الرماية ومروهم فليشبوا على الخيل وثباً » ، وأثر عنه ﷺ أنه صارع رجلاً اسمه (زكاته) وكان ذلك سبباً فى إسلامه ، وأثر عنه أيضاً مزاوله رياضة العدو ، وأثر عنه ضم فتى صغير السن إلى صفوف الجيش بعدما اختبره فى القوة البدنية بمصارعة فتى يافع فى الصفوف . وكان يعز على ذلك الفتى الصغير أن يفوته شرف المشاركة فى الجهاد المقدس . وكان عمر بن الخطاب يزاول المصارعة فى سوق عكاظ ، حينما ينتظر انتهاء حلبة المصارعة ليصارع الفائز فيها ويغلبه . وهو المأثور عنه قوله : (لا تَمَاوُتُوا فتميتوا علينا ديننا) حين رأى جماعة من المسلمين فى مسكنة وتراخ .

ثالثاً : اهتمام الإسلام بخلق الروح الرياضية فى نفوس المسلمين : شجع على المنافسة الشريفة فى الرياضة ، وكان الرسول يحضر سباقات الخيل والجمال والمصارعة والرمى وكان يشارك فيها ويعطى الجوائز إلى الفائزين . رابعاً : اتخاذ الإسلام الرياضة الروحية وسيلة للتفوق الرياضى : وَهُوَ مَا تَوَصَّلَتْ إِلَيْهِ النُّظَرِيَّاتُ العلمية الحديثة أخيراً ، فكم من فتى نحيف الجسم لكنه قوى المعنويات يهزم رجلاً عملاقاً مفتول العضلات ، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بفضل ما لها من عقيدة راسخة وإيمان قوى .

(الصحة النفسية فى الإسلام) هى موضوع الفصل الخامس من الكتاب ، ويستطيع القارئ المتأن أن يستخرج من الفصل مباحث أو جوانب عدة وإن شئت قلت مسائل هى : ١ - التوتر والعنف والجريمة مشكلة الحضارة الغربية . ٢ - توتر الحضارة الحديثة وآثاره النفسية والعضوية على الصحة . ٣ - العالم المتحضر يبحث عن حل . ٤ - أسباب التوتر فى المجتمعات المعاصرة كما يراها علماء الغرب . ٥ - العلم الغربى يعلن عن عجزه وإفلاسه أمام أزمة الحضارة . ٦ - الحل الإسلامى لمشاكل الحضارة الحديثة . ٧ - الضوضاء والتوتر الحضارى .

١ - التوتر والعنف والجريمة مشكلة الحضارة الغربية الحديثة : يحكى المؤلف

في هذه الجزئية من الفصل جاذبة شخصية حصلت له في أمريكا ، وزيارات في دول أوروبا ، وما يحدث هناك من تكالب على الدنيا ومن تراحم على إحراز المتع والرفاهيات وعلى التفكك الأسري وانتشار لغة « الأنا » ، ويقول في معرض حديثه : هناك مُمثلات ناجحات وأصحاب ملايين ينتحرون يأساً من الحياة ، فمن مليونير أمريكي في نيويورك ينتجر تاركاً رسالة كتب فيها : (.. والزحام لا يزيل الشعور بالوحدة) ، ومن ملكات جمال قد انتحرن مثل (مارلين مونرو) ، ومن قصص رعب بطلاتها نساء وضحاياها أولادهن وأزواجهن ، ومن شبان متهوسين يسطون على فتيات المدارس ، ويروحون في جنبات المجتمعات بالقنابل والدمار ..

٢ - توتر الحضارة الحديثة وآثاره النفسية والعضوية على الصحة : مع تقدم الحضارة^(١) وتعمد الحياة في المدن الصناعية الكبرى ظهرت أمراض جديدة لم تكن شائعة من قبل ، وابتدأت أمراض قديمة في الاختفاء . أما الأمراض التي بدأت تزول فهي تلك المتسببة من الميكروبات كالأوبئة والحميات والالتهابات ، ذلك لأن ازدياد الوعي الصحي وتقدم الطب ومخترعاته

أدى إلى محاربتها وأخذها في الزوال ، أما الأمراض الحديثة التي ظهرت فهي ما نسميه (أمراض الحضارة الحديثة) أو (حمى المدنية) ، وكلها يعود إلى التوتر العصبي في المجتمع الصناعي . هنا أخذ المؤلف يشرح آثار التوتر العصبي في المجتمع ، وظهور فرق التمرد كظاهرة الهيبيز وظاهرة البوهيمية وغيرها .

٣ - العالم المتحضر يبحث عن حل : تكلم مؤلفنا عن شيوع حياة السخط وسخط الحياة في الغرب ، ثم عرج على عدد من المبادئ والفلسفات والاتجاهات الحديثة لمحاولة حل هذه المشكلة هناك ، ومن ذلك مذهب الوجودية اللاحادية الذي ابتدعه سارتر - مذهب الهيبيز (الخنافس) - فرق البلطجة - انتشار البوذية في العالم الغربي والترويج لمذهب كرشنا - ظهور دين جديد ، كما يطلقون عليه هناك ، اسمه (المسيحية المتحررة) - ظهور مذهب العري - مذهب تبادل الزوجات والشذوذ الجنسي والجماع الجماعي - ظهور فرق تحدى الشرطة والقانون .. ويتهى المؤلف إلى العبارة : إذا تأملنا كل هذه الحلول والمذاهب والاتحادات لوجدنا أنها جميعاً لا تزيد على

(١) كثر المؤلف استخدام لفظ « حضارة » على ما هو شائع في مجتمعات الغرب من تقدم علمي هائل ونرى أنه قد جانبه الصواب في التعبير بهذا اللفظ مراراً ، ذلك لأن هناك فرقاً بين « التقدم » أو « المدنية » وبين « الحضارة » ، فالحضارة في كلمة وجيزة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافية ، فهي إذاً مجموع الحياة في صورتها وأنماطها المادية والمعنوية . بينما نجد أن المدنية أو التقدم يعني فقط الجانب المادي في الحضارة ، فلا يجب إذاً أن يحل أحدهما محل الآخر في التعبير . ولا يخفى على كاتب ما ما لدقة التعبير من خطورة في هذا الفن . (صاحب التحليل) .

كونها محاولات للهروب من الموت إلى الموت .

٤ - أسباب التوتر في المجتمعات المعاصرة كما يراها علماء الغرب : تكونت في السنوات الماضية والحالية لجان من كبار علماء الاجتماع والنفس والمفكرين لبحث هذه المشكلات المعقدة ، وأنه لمن الملاحظ تقسيم بحوثهم إلى نوعين : (أ) نوع يعلل التوتر الحضارى بأساليب موضوعية ومرحلية وآلية . (ب) النوع الثانى يغوص فى أعماق النفس البشرية ويحاول إيجاد العلل الخفية والحلول الجذرية ، ومن هؤلاء نرى تقريراً للجنة علمية شكلها الكونجرس الأمريكى لبحث أسباب العنف الطلابى فى الولايات المتحدة ، ونشره د/لويس فيور سنة ١٩٦٩ تحت عنوان (الحرية الطلابية) ، جاء فيه : (أن ظاهرة العنف بين طلاب الجامعات تعود إلى وجود خواء أخلاقى فى حياتهم ، وإلى عدم وجود رسالة إنسانية مما يولد لديهم الشعور بضعة الحياة وتفاهتها ...) .

٥ - العلم الغربى يعلن عن عجزه وإفلاسه أمام أزمة الحضارة : يعقب المؤلف على التقرير الذى أسلفنا جزءاً منه بأنه يحمل فى طياته فشل نظام التربية الغربى سواء فى البيوت أو المدارس ، وفشل نظام الحياة الاجتماعية فى الغرب . ومن الملاحظ أن معظم البحوث الجادة التى تغوص فى أعماق المشكلة تخرج بهذه النتيجة الواحدة ، وتكاد تختتم بالعبارة (لقد

أخفقت تربيتنا وجامعاتنا فى إعطاء الشباب هدفاً رفيعاً أو رسالة إنسانية تصلح أن تكون رمزا ينظمون حوله حياتهم) ... أليس هذا دليلاً على قصور عقل الإنسان وعلمه عن حل مشاكله وعن حاجته الملحة إلى عون السماء ؟!

٦ - الحل الإسلامى لمشاكل الحضارة الحديثة : يختلف الفكر الإسلامى عن الفكر الغربى من حيث نظرتهم إلى مشاكل الإنسان اختلافاً جذرياً ، فالفكر الغربى مادي بحث ، بينما الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مادة وروح . وعدد المؤلف أسباب أمراض الحضارة الغربية مع شئ من الإيضاح والخصر ذلك فى النقاط : طغيان المادية - الفراغ الفكرى والعقائدى - انعدام الدافع الأخلاقى والوازع الدينى - انعدام التراحم فى المجتمع الحديث - العامل الاقتصادى . ثم انتقل إلى وصف المجتمع الإسلامى وأنه مجتمع بلا توتر ، فدار حديثه حول النقاط : اهتمام الإسلام بالجانب الروحانى والمعنوى للإنسان - فلسفة الإسلام فى مواجهة شذائذ الحياة كوارث الزمن (عامل الصبر ثم عامل الإصلاح والبناء) - الحث على فضائل الأعمال والجهاد ومحبة الناس وخدمتهم بما لا يدع مجالاً للفراغ الفكرى والعقائدى - محاربة مظاهر الفساد وإزالة بؤر التوتر والانحراف فى المدينة ، فلا تخمر ، ولا مخدرات ، ولا زنى ولا رباً ، ولا قمار ، ولا عنف ، ولا ... - اعتماد النظام

الاقتصادى الإسلامى على جانب الأخلاق والمثل العليا والتراحم بين الناس فى الكسب والتجارة والرزق - الأمن النفسى وسلامة النفس - أمن المسلم فى وطنه .

٧ - الضوضاء والتوتر الحضارى :
تكلم المؤلف عن مظاهر الضوضاء فى المدن وزحفها على القرى والريف ، ثم عرج على أخطارها وانتشار الأمراض العصبية والنفسية والعقلية من جرائها ، وأشار إلى أن أكثر الناس تأثراً بالضوضاء والجلبة والضجة هم المثقفون وأصحاب الأعمال والمهن الفنية الذين يكدحون بأذهانهم لا بأجسادهم ، فالإنسان المثقف يكون دائماً مرهف الحس سريع التأثر والحساسية للجو المحيط به ... وكلما زاد علم الإنسان وثقافته انخفض صوته وقل صياحه وزاد وقاره ... وكلما ثقلت رأس الإنسان بالمعرفة والعلوم والأفكار ، كان أكثر حاجة من غيره إلى الهدوء والراحة حتى ينتج للوطن من علمه وأفكاره ، وبذلك يصبح من حقه على الوطن أن يتيح له هذا القدر من الهدوء .. وفى الوقت نفسه فمن المعروف أن الشخص الجاهل الفارغ الرأس هو وحده الذى يحدث حوله أكبر قسط من الضجة والازعاج للآخرين . اهتمام الهيئات العالمية بمكافحة الضوضاء - كيف حارب القرآن الضوضاء والجلبة - كيف حاربت السنة المطهرة مظاهر الضجة فى المجتمع . وفى معرض كلامه أبدى المؤلف رأيه فى استعمال مكبرات الصوت فى المساجد وأماكن إقامة الشعائر الدينية ،

واستنكر إذاعة الخطب وإعلان الأذان وما إلى ذلك بالمكبرات ، وأشاد بكنائس الغرب فى هدوئها وعدم ازعاجها للآخرين فهى لا تستخدم مكبرات صوت ، وحاول إثبات صواب رأيه فساق آيات قرآنية منها ﴿واقصد فى مشيك واغضض من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾ ، ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾ ، ثم هو ساق أيضاً قصة اختيار بلال لإعلان الأذان فوق الكعبة ، وقد كان رخيم الصوت ، ورفض الرسول استعمال الجرس والطبل فى إعلان دخول أوقات الصلاة ، وهذا ينبىء ضمناً عن هدفه فى إثارة الهدوء وعدم الجلبة . ثم يعود المؤلف فى نهاية الفصل ليكرر كلاماً قاله فى هذه المسألة وهى ضجة وضوضاء مكبرات الصوت فى مساجدنا هذه الأيام .

فى هذه النقطة ، نوافق المؤلف على بعض ما نادى به من هدوء ووقار المساجد ، أما المناداة بقصر استعمال مكبرات الصوت داخل المساجد وإلغاء خروج الأذان ونحوه من مكبر صوت خارجى ، فإننا لا نوافق عليه ، ونحيل القارئ إلى فتوى وردت فى جريدة «المسلمون» الدولية (١٦ ، ص ١٤ ، ١٩٨٥/٥/٣١) إجابة على السؤال : قرأت لبعض الصحافيين آراء يهاجمون فيها استعمال مكبرات الصوت فى المساجد ، سواء فى الأذان أو غيره من الأدعية أو التواشيح التى تسبق الأذان وخاصة فى

صلاة الفجر .. وقالوا إن رسول الله ﷺ منع استخدام البوق في إعلان الصلاة ، وقالوا إن البوق لا يختلف عن مكبر الصوت . فما رأى الصحيح في هذا الموضوع ؟ تَضُمَّنَتِ الفتوى النهي عن إذاعة الأدعية والتواشيح من المساجد خلال مكبرات الصوت الخارجية ، ثم مناقشة القائمين على رعاية المساجد بعدم إساءة استخدام هذه المكبرات ، وجواز إعلان الأذان من خلال مكبر صوت خارج المسجد . أما نصُّ الفتوى فهناك في المرجع المشار إليه .

نأتى إلى أضخم فصول الكتاب وأكبرها حجماً ، فلقد شغل الفصل السادس ، أكثر من ثلث الكتاب كله ، واتخذ من (الصحة الجنسية في الإسلام) موضوعاً له ، واحتوى على ستة عشر مبحثاً أو جزئية - على الرغم من أن صاحبها قد أطلق عليها لفظ « أبوابا » وهو ما لا نراه لائقاً - دارت في مسائل حساسة للغاية ، ونرى أنها تحتاج إلى تعليق منّا على آراء المؤلف وبعض التجاوزات التي ضَمَّنَها صفحات الفصل . وسوف نتناول ذلك في مواضعه .

انتظم الفصل المباحث الآتية : العلاقة بين الدين والجنس - التثقيف بالجنس في الإسلام (أسلوب الثقافة الجنسية في الإسلام) - الإسلام وعلم الأجنة (القرآن والتزاوج وعلم الأجنة) - الزواج في نظر الإسلام والديانات

الأخرى (دراسة مقارنة) - الحب في نظر الإسلام (الإسلام وعاطفة الحب) - الاختلاط أو فرص التعارف قبل الزواج (الاختلاط أو فرص التعارف بين الجنسين) - الخطوبة واختيار الزوجة في الإسلام - النكاح - وآداب المعاشرة في الإسلام (النكاح الصحيح في الإسلام) - العادة السرية في رأى الدين والعلم - البرود الجنسي عند المرأة المسلمة : أسبابه وعلاجه - ختان المرأة عادة خطيرة والإسلام برىء منها - النظافة الجنسية في الإسلام - الحكمة الطبية في تشريع الطلاق وتعدد الزوجات - الإسلام وتحديد النسل ومنع الحمل - الإسلام والأجهاض - الإسلام وطفل الأنابيب وزرع المبيض .

وقد آثرنا ذكر العناوين مجمعة لتتضح عدم مراجعة المؤلف لهذا الفصل حيث أنه ذكر بعض العناوين في صدر الفصل ، ثم عدّل في صياغتها عند تفصيل قوله فيها ، وقد وضعنا العناوين المعدلة بين حاصرتين قرينة العناوين الواردة في صدر الفصل .

١ - العلاقة بين الدين والجنس :

النشاط الجنسي في الكائنات الحية له علاقة وطيدة بالسلوك ، فلقد وجد العلم أن حاجات الكائن الحي الرئيسية ثلاثة : هي السلامة أولاً ثم الطعام ثانياً ثم الجنس ثالثاً ، وبعبارة أخرى : غريزة حب البقاء ثم غريزة الجوع ثم غريزة التناسل . بعد تفصيل القول بعض الشيء انتقل مؤلفنا

إلى شرح العلاقة بين الدين والجنس وهو موضوع الجزئية الحالية مستهدفاً شيئين هما : التربية الجنسية السليمة والحياة الجنسية السليمة تخلق إنساناً سوياً في طباعه وأخلاقه وتصرفاته ، والإسلام يرى أبناءه على تحقيق الشكل المثالي ذلك على أسس منها : (أ) نظرة الإسلام إلى الإنسان كبشر لا كملاك . (ب) التسامى به عن الانحطاط بفرائزه إلى مستوى البهيمية والحيوان . (ج) الأمر بالزواج واعتباره مكماً للدين أو هو نصف الدين ومنع الرهبانية والسماح بالطلاق عند انعدام الوفاق الروحي بين الزوجين . (د) اهتمام الإسلام بالثقافة والتربية الجنسية ، وتنظيم الزواج والطلاق والتلاقى بين الزوجين ، وتحريم الشذوذ الجنسي كاللواط وتحريم الزنا ووضع تنظيمات للصحة الجنسية . وهي نقاط تناولها المؤلف بالشرح في الجزئيات التالية ، كما أنه قد فصلها في كتاب مستقل ذكر أنه قام بتأليفه وقد أشرنا إليه في صدر هذا التحليل^(١) .

٢ - أسلوب الثقافة الجنسية في الإسلام :

لقد تميزت المدرسة الإسلامية في مجال التثقيف الجنسي بالصراحة والوضوح تحت شعار « لا حياء في الدين » ، فالزواج في

الإسلام اسمه « عقد النكاح » ، وهي كلمة صريحة ومباشرة مأخوذة من القرآن والفقه الإسلامي يتحدث بوضوح وتحديد قاطع عن النكاح والإيلاج ، ... إلى غير ذلك من المسائل الفقهية التي لا بد من تحديدها بأسلوب قاطع لا لبس فيه ولا إبهام . وقد كان رسول الله ﷺ يشرح آداب المباشرة الجنسية في المسجد في حضور الرجال والنساء معا بل في حضور الفتاة العذراء والشاب المراهق . أوضح المؤلف كيف أن الإسلام يحترم الغريزة الجنسية في الإنسان ولا ينظر إليها بنظرة التعالي التي تفعلها بعض المذاهب في العالم ، ثم أشار إلى صراحة ووضوح الأسلوب القرآني في معالجة الأمور الجنسية بألفاظ رقيقة وآداب وقورة وكناية جميلة ﴿ أو لامستم النساء ﴾ ، ﴿ ولقد هممت به وهم بها ﴾ ، ﴿ نساؤكم حرث لكم ﴾ . وعند شرح خطر عدم تثقيف الطفل المسلم بالأمور الجنسية قسم صاحبنا المجتمعات إلى قسمين : مجتمعات منغلقة ترى أهمية عدم تعريف الطفل بأمور الجنس في كل مراحل عمره ، والتهرب منه عند توجيه أسئلة فطرية ترد على ذهنه . حتى يفاجأ بالاحتلام والحيض عند المراهقة وهو لا يدري عن ذلك شيئاً فقد تصيبه إثر ذلك أمراض نفسية وعقد جنسية . وأما

(١) لمزيد من التفاصيل توجد عدة مراجع أبسطها وأيسرها ما يلي : محبوب (د/عباس) : مشكلات الشباب : الحلول المطروحة .. والحل الإسلامي . سلسلة كتاب الأمة بقطر (١١) ط ١ ، ١٩٨٥ ص ١٧٧ . علوان (د/عبد الله ناصح) : تربية الأولاد في الإسلام (مجلدتين) . دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة وبيروت وحلب . ط ٦ ، ١٩٨٣ ، ص ٩٩٠ . (صاحب التحليل) .

النقيض فيتمثل في المجتمعات الغربية حيث إباحة المعلومات والمظاهر الجنسية أمام الأطفال سواء في الإعلام أو في الحياة الخاصة ، مما يؤدي إلى انحراف الكثير من الأطفال وخللهم العقلي والخلقي عند وصولهم إلى مرحلة الشباب . وعند إثبات خطأ الاتجاهين بسط مؤلفنا النظرية الإسلامية في الشقيف الجنسي ، وهو ما لخصه في أول الجزئية ، بالإضافة إلى أمور هي كما أوردها : ١ - التدرج في تعريف الطفل بالأمور الجنسية حسب سني العمر ، ففي الصبا يكون التعريف بدراسة اللقاح في الزهور والنباتات ، ثم تتدرج إلى التزاوج والأجنة في الحيوان والإنسان . ٢ - مرافقة الأولاد في أكثر أوقاتهم وعدم ترك الحبل على الغارب لهم . ٣ - تطبيق آداب الاستئذان الواردة في سورة النور في القرآن . ٤ - التفريق بين الأطفال الذكور والأطفال الإناث في المضاجع عند بلوغ سن العشر سنوات .

وقبل أن نترك هذه الجزئية نلفت نظر المؤلف - وغيره من الناس - إلى أمر يجب عدم وروده في مؤلفاتنا ، ذلك هو كلمة « رجل الدين » ، فالإسلام ليس فيه ذلك الرجل ، وإنما ارتبطت الكلمة بالكنيسة والكهنوت حين كان رجل الدين (وربما لا يزال) يزاول سلطانه وتسلطه على رقاب الناس في المجتمعات الغربية ، وإيثارا لنقاء التعبير ودقة الجملة يجب استخدام لفظ « علماء الدين » أو « رجال

التخصص الديني » أو « أهل الشريعة » أو ما شابه ذلك من ألفاظ ، تدل على أولئك المتبحرين أو المتخصصين في علوم الدين ومسائل الشريعة .

٣ - القرآن والتزاوج وعلم الأجنة :

هذه هي الجزئية التي وردت بها صور الكتاب كله ، وعددها سبع ، ويوضح فيها المؤلف أن تفاصيل الجنس والتناسل وتكوين الجنين جاءت في القرآن في مواضيع (يقصد موضوعات) عديدة بحيث لو جمعت في موضوع واحد لخرجنا منها بمعلومات وافية ما كان يمكن أن يدركها أو يعقلها إنسان القرن السابع الذي نزل فيه القرآن . وعلى مر العصور كان الفقهاء المسلمون يجتهدون في تفسير تلك الآيات حسب علوم عصرهم . وبعده ذكر المؤلف بعض الحقائق القرآنية في : (أ) التزاوج في النبات : حيث : ١ - الأزواج والتزاوج ﴿ سبحان الذي خلق الأزواج كلها .. ﴾ . ٢ - اللقاح في النبات ﴿ وأرسلنا الرياح لواقح ﴾ . ٣ - الثمرة هي الجنين في النبات . ثم (ب) التناسل في الحيوان والإنسان : حيث : ١ - نطفة الذكر تكلم فيها المؤلف من نواح عدة كحجمها وطبيعتها وخصائصها ومصدرها وأنواع مكوناتها وأوصافها . ٢ - موضع الخصية في الذكر وأنه كان في الطفل في البطن منه وهو الموضع الذي ذكره القرآن بالترائب في سورة الطارق (الآيات ٥ - ٧) .

٣ - حدّد القرآن أن الحيوان المنوى هو الذى يقرر الذكورة أو الأنوثة ﴿أَلَمْ يَكُنْ نَظْفَةً مِنْ مَنًى يُمْنَى .. فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى﴾ . ثم شرحها المؤلف حسب نظرية الكروموزومات .
٤ - البويضة وتكوين الجنين .
٥ - تطور الجنين فى رحم الأنثى ، والاستشهاد بالآيات : ١٤/المؤمنون - ٧٨/النحل - ٦/الزمر . وخلاصته ما انتهى إليه المؤلف وهو :

١ - أطوار الجنين فى الرحم عبر عنها القرآن بأنها ﴿تَخَلَّقَ مِنْ بَعْدِ تَخْلُقِ﴾ ، وهو نفس النص الذى يستعمله العلم الحديث وهو (Stages) أى مراحل تطور الجنين ، فكل مرحلة فيها جهاز جديد من أجهزة الجسم يتكون ويظهر .

٢ - المراحل الثلاث الأولى هى نطفة - علقه - مضغة . والمرحلة الأخيرة يعبر عنها العلم الحديث بكلمة « الجنين التوتى » Mulbry Stages أى المضغة ذات المظهر الخارجى الذى يشبه حبة التوت من حيث مظاهر السطح .

٣ - وصف القرآن المضغة بأنها ﴿مَخْلُوقَةٌ وَغَيْرُ مَخْلُوقَةٍ﴾ ، وهذا يوضح أن الجنين أثناء مراحل تكوينه تكون أجزاؤه غير متناسقة الأحجام ، وبعض الأعضاء يتخلق قبل الآخر وهو ما توصل إليه العلم الحديث أخيرا .

٤ - عرض حقيقة تشريحية هى أن

النسيج العظمى فى الجنين يتكون أولا ثم يليه النسيج العضلى ثم يلى ذلك البصر والسمع ﴿فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما﴾ ، وتمة لذلك يقول أيضا ﴿فجعلناه سميعا بصيرا﴾ إشارة إلى أن العين والأذن يتأخر ظهورهما فى الجنين .

٥ - مرور الجنين بمراحل شكلية متباينة المظهر ، فهو يشبه الأسماك فى مرحلة والبرمائيات فى مرحلة والبريات فى مرحلة ، إلى أن يصل إلى شكل الإنسان الكامل فى المرحلة الأخيرة ، وهو ما عبر عنه القرآن بـ ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر﴾ .

٦ - وصف القرآن للظلمات الثلاث ، وهى الأغشية الثلاثة المحيطة بالجنين Amnion, Chorion, Allantois .

٧ - طريقة التعرف على نوعية الجنين .

فى ختام هذه الجزئية تحدث المؤلف - دون تفصيل واضح - فى أبعاد مسألة خطيرة هى (التعرف على نوع الجنين قبل أن يولد) ، وأشار إلى إمكانية ذلك من الناحية الطبية عن طريق الفحص المعملى (المخبرى) للسائل الأمينوى (Amniotic fluid) المحيط بالجنين ، وقد تطورت هذه العملية حتى وصلت إلى إمكانية التعرف على نوع الجنين عن طريق لعاب الأم . ومن الناحية الفقهية فإن المؤلف لا يرى غضاضة فى ذلك ، بل لقد عاب على بعض الفقهاء المسلمين الذين يعارضون هذا

العمل ، ظناً منهم بأن ذلك ضرب من معرفة علم الغيب الذى استأثر الله به ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ ، ﴿ وما كان الله ليطلعكم على الغيب ﴾ ، ﴿ ويعلم ما فى الأرحام ﴾ . ثم نادى فى نهاية الجزئية بضرورة تنقية كتب الدين التى تُدرّسُ فى المدارس والتى فيها أن معرفة نوع الجنين ضرب من ضروب الغيب المذكورة فى آية (مفاتيح الغيب) .

لإجلاء هذه المسألة - التى مرّ عليها المؤلف دون تفصيل مقنع للقارئ المسلم - نذكر باختصار لا يخلّ بالموضوع ، الإجابة على سؤالين خطيرين هما : هل تنكر الشريعة الإسلامية على الأطباء والعلماء جهودهم الممكنة ابتغاء معرفة نوع الجنين فى بطن أمه ؟ ثم هل يتعارض نجاح جهودهم هذه مع الغيب الذى استأثر الله بعلمه ؟ أما الجواب على السؤال الأول فيتلخّص فى عدم منع الشريعة الإسلامية أحداً من القيام بالتجارب العلمية مهما كانت النتائج المترتبة من ورائها ، فإنه لَمِنَ المعلوم لدى كل عاقل أن البحوث العلمية لا يمكن أبداً أن تصل إلى سرّ الروح ، ناهيك عن عجزها عن الوصول إلى إيجادها ، فالاسترسال فى هذا النوع من البحوث

يؤدى إلى الاستدلال العلمى على رسوخ هذه الجهة التى لا مردّ لها . وأما الجواب عن السؤال الثانى ، فخلاصته أن استدلال الأطباء ببعض الفحوص والقرائن على تحديد نوع الجنين فى رحم الأم يأتى من قبيل توقعات رجال الأرصاد الجوية لدرجة الحرارة وسقوط الأمطار ، فهى لا تتجزم أبداً بحدوث هذه الأحوال وإنما توقعات يمكن أن تقع أو لا تقع^(١) . ولعلّ الأطباء العلماء يوضحون ما ذهبنا إليه فى أن هذه المحاولات الطبية لم تصل إلى نتائج قطعية ، وهو الأمر الذى نوقش على صفحات « المسلمون » الدولية (العدد ٩ - ١٢ / ٤ / ١٩٨٥) . أما دفع الشبهة التى تنطرق لأذهان بعض الناس فى أن الله لم يعد وحده يعلم الغيب ، فقد أصبح الأطباء يعلمونه حين يحددون نوع الجنين فى بطن أمه بالأشعة والتصوير ، فإن علم الله شامل كامل دقيق ليس كمثله علم أى علم : فهو ممتد من الأزل إلى الأبد ، وهو شامل محيط بكل دقيقة من دقائق الخلق وهو مطلق يتجاوز الإنسان إلى الحيوان والطيور والأسماك ... سواء ما نعلمه منها أو ما لا نعلمه ، وهو متصل بالإرادة المطلقة والقدرة المطلقة . أما علم الإنسان فهو هبة من الله ، وهو علم شهادة لا علم غيب ، بل هو علم شهادة جزئى محدود ، أعطاه ربه إياه ، بما يسرّ له من وسائل ، إذا لا

(١) انظر على سبيل المثال : البوطنى (د/محمد سعيد رمضان) : مسألة تحديد النسل . ملاحق الطبعة الثانية . بدون جهة نشر أو تاريخه (تاريخ انتهاء المؤلف هو ١٩٧٦) ص ٢٥٢ (صاحب التحليل) .

تعارض بينه وبين علم الله المطلق^(١) .

٤ - الزواج في نظر الإسلام والأديان الأخرى :

يختلف الإسلام عن المسيحية في نظريتهما إلى الزواج اختلافا جذريا ، فالإسلام يعتبر الزواج ضروريا للحياة الطبيعية الصحية ولكمال الدين ، ويعتبر الحياة المثالية هي الحياة الزوجية . بينما المسيحية ترى أن الحياة المثالية هي الرهينة والبعد عن النساء والجنس إلا لمن لا يقدر على ذلك ويخشى من الزنا . دار حديث المؤلف في هذه الجزئية حول العبارة المذكورة وتدعيمها بنصوص من القرآن والسنة وكذا من الأناجيل المختلفة .

٥ - الإسلام وعاطفة الحب :

يُدعى كثير من أعداء الإسلام أنه دين شهوة ، وأنه قد اهتم في تشريعاته للزواج بالجانب الجنسي وحده ، وهذا جهل كبير بحقيقة هذا الدين . فالإسلام كدين عملي وواقعي قد اهتم بالحب بين الرجل والمرأة ، بل لقد اعتبره شرطا لإقامة الحياة الزوجية من بدايتها ثم شرطا لاستمرارها ودوامها ولذلك حث المسلم والمسلمة على الالتقاء وتدقيق النظر والتعارف قبل الإقدام على الزواج لاستكشاف عواطفهما ومشاعرهما ، كما نهى المسلم أن ينظر إلى المادة والمال أو حتى إلى الحسب والنسب في زواجه أو أن يجعلهما في المكان الأول لاختيار الزوجة ، بل أمره أن

ينظر إلى المحبة والمودة أولاً « تزوجوا الودود الولود » ، « وجعل بينكم مودة ورحمة » ، « وجعل منها زوجها ليسكن إليها » . بعد أن ضرب المؤلف أمثلة حدثت في عهد الرسول ﷺ تؤكد ما عرضه في هذه المسألة ، ذكر بعض الكتب التي تتحدث عن الحب والعشق والغرام وكيف أن فقهاء الإسلام عالجوا هذا الجانب من جوانب حياة المسلم .

٦ - الاختلاط أو فرص التعارف بين الجنسين قبل الزواج :

هذه قضية يضع المؤلف رأيه فيها بجرأة نرى أنها تحتاج إلى نقد مفصل منا ، فهي مسألة تستدعي وعيا دينيا أكثر اتساعاً وشمولاً من مجرد النظر إلى نص أو اثنين وفهمهما فهماً قاصراً .

بدأ المؤلف استعراض هذه الجزئية ببيان أن عصور التخلف التي سادت الأمة الإسلامية أيام الحكم التركي ثم الاستعمار البريطاني والفرنسي تركت أمة أكثر من ٩٠٪ بين الطبقة المتوسطة وهي العمود الفقري لأية أمة ، وعرج منه على أن الإنسان كلما كان بدائياً كانت مطالبه بدائية كذلك ، فكان آنذاك أقصى ما يريده الزوج من زوجته أن تكون له موقعا للتفريغ ومحلا للتفريغ ، وكان شائعا في فترات التخلف هذه إرسال (الخاطبة) أو (الأم العجوز) للتعرف على فتاة ما حينما يريد الإبن الزواج ،

(١) جريدة « المسلمون » الدولية : ٢١ ص ١٦ ١٩٨٥/٧/٥ . خلاصة مقال للدكتور عوض منصور

من جامعة اليرموك بالأردن (صاحب التحليل) .

ويتم (كشف الهيئة) عن طريق هذه الخاطبة أو الأم ثم يحدث على إثره الزواج حتى ولو لم يحب الشاب خطيبته ، فالمسألة مسألة علاقة عائلتين ببعضهما أكثر من علاقة زوج بزوجه . هكذا يسلسل مؤلفنا الأحداث وينسبها إلى أزمانها ، ثم يقفز إلى السؤال الهام : هل يصلح الأسلوب القديم في اختيار الزوجة - وهو كان مُتبعاً في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر - هل يصلح أساساً لبناء الأسرة في القرن العشرين ؟ أم أنه كلما ارتقى الإنسان علماً وثقافة ارتقت أفكاره . وفي ترسله أثناء عرض رأيه ، يوضح المؤلف أن فترة الخطوبة بين الفتى والفتاة ليست كافية لتعرف كل منهما على الآخر ، بل يصف الرأي القائل بأن هذه الفترة كافية ولا داعي للتعرف قبل الخطوبة ، يصف هذا الرأي بالسذاجة والخطأ ويرمى المتحفظين والحافظين للدين والتقاليد الحامية للأعراف ، يرميها بالتعصب والجمود !! ثم هو ينبرى مفنداً الأسباب الملحة لإجراء عمليات تعرف واختلاط في المدارس المختلطة والجامعات ومواقع العمل والوظائف والرحلات بين الشباب ذكوراً وإناثاً كي يستطيع أن يحدد الشخص فتاة معينة لينقع عليها اختياره كخطيبة (انظر ص ١٥٨ - ١٦١) . والأكثر من هذه الجرأة - في نظرنا - أنه يبحث في الإسلام عما يدعم به رأيه في هذا الاختلاط ويصفه بأنه اختلاط نظيف عفيف هادف !! ثم يشير إلى أنه سوف يفرد لهذا الموضوع كتاباً مستقلاً بعنوان (الاختلاط في الدين والعلم) لأهميته . وإذا كان قد ذكر في

نهاية هذه الجزئية أنه يجذب أن يكون الاختلاط الذي ينادى به تحت أعين المجتمع ورعايته ، فلم يوضح لنا كيف يرعى المجتمع عمليات الاختلاط هذه وكيف يحميها ، وكيف تكون للمجتمع الإسلامي تعاليم وقوانين وعُرف ينظم حياة الأفراد فيه ولا يكون مصدر ذلك هو الإسلام ؟! أهو مجال الزمالة في العمل ، أهو الزيارات العائلية والتعارف الأسرى ؟ أهو المدارس المختلطة والجامعات المختلطة ؟ أنلك أمثلة لقنوات الاختلاط والتعارف قبل الإقدام على الخطوبة ؟!

إن المسلم الفاهق لدينه ، المستشعر لما يدبره أعداء الدين في الخارج والداخل ، الواعي لأهداف حياة نفسه وحياة مجتمعه ، ليعلم علماً يقينياً ذلك الشر المستطار الذي يحرق المجتمعات الآن سواء عربية أو أجنبية من جراء اختلاط الشباب في مجالات الحياة المختلفة . وأما إذا رجعنا إلى شريعتنا الإسلامية التي يجب على المسلم الالتزام بها ، والسير على هدى ما يستخرجه فقهاؤها - لا ما يفهمه هو بعقله غير المتعمق - فإننا نحيل القارئ الكريم إلى صفحات الفتاوى والآراء المنتشرة في كتب الفقه مثل موسوعة (الفتاوى) التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر وغيرها ، وكذا أعداد جريدة « المسلمون » الدولية الآتية : ٢ ص ١١ ، ١٠ ص ١٥ ، ١٦ ص ١٤ ، ١٦ ص ٤٥ ، ٣ ص ٤٦ ، ٤ ص ٥٥ ، ٧ ص . وننصح من يود الوقوف على مخاطر هذه الدعوة أن يرجع إلى كتب

علماء أفذاذ منهم العلامة أبو الأعلى المودودي ، العلامة أبو الحسن الندوي ، والدكتور عبد الله علوان .

٧ - الخطوبة واختيار الزوجة في الإسلام :

ناقش مؤلف الكتاب الآداب والتقاليد الأخلاقية الرفيعة التي وضعها الإسلام للخطوبة واختيار الزوجة ونشير إليها فيما يلي : ١ - لا يخطب الرجل على خطبة أخيه إذا كانت خطبة شرعية ومعلنة . ٢ - نهى الإسلام عن غش الخاطب أو خداعه بإخفاء عيوب خطيبته أو عيوب أهلها عنه . ٣ - أوجب الإسلام على الشاب أن ينظر بنفسه إلى الفتاة التي يريد أن يتزوجها نظرة فاحص مدقق حتى لا يفاجأ بما لا يرضاه بعدد الزواج . ٤ - وكما أذن الإسلام للرجل أن يتزوج بمن يحب ويرضى من النساء ، فقد أعطى المرأة أيضاً هذا الحق . ٥ - نهى الإسلام عن العبث واللهو بكلمة النكاح سواء في الزواج أو الطلاق حتى يحفظ لهذه الرابطة قدسيته وللناس شرفهم . ٦ - حث الإسلام على الزواج بالبكر وتقديمه على الزواج بالثيب . ٧ - الأمر بالصوم والاستعفاف لمن لا يقدر على الباءة في الزواج . ٨ - التيسير على الشباب في الزواج بعدم النظرة إلى الإمكانيات المالية للشاب وجعلها الأساس الأول في الموافقة عليه . ٩ - العوامل الوراثية : يقول رسول الله ﷺ : « تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ فَإِنَّ

العرق دساس » ، « تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ فَانْكَحُوا الْأَكْفَاءَ وَانْكَحُوا إِلَيْهِمْ » : (أ) من وسائل الحيلة وحسن الاختيار إجراء الفحص الطبي قبل الزواج . (ب) اكتشاف الطب الحديث أمراض خطيرة بطرق الوراثة كالأمرض العقلية والوظيفية والتناسلية والعصبية . وكذلك الأمراض الاجتماعية كادمان المخدرات . (ج) حرم الإسلام الزواج بالأخوات في الرضاعة . (د) كره الإسلام الشباب في الزواج من الأقارب وهذه مسألة أثبتها علم الوراثة الحديث بما لا يدع مجالاً للشك في دعوة الإسلام إلى الزواج بالأباعد وترك الزواج بالأقارب أو تقليل نطاقه . (هـ) نهى الإسلام عن الزواج بثلاثة أنواع من النساء : المجنونة - المريضة مرضاً مزمنياً معدياً - العفلاء ، أي التي في جهازها التناسلي عاهة خلقية .

٨ - النكاح الصحي في الإسلام :

لا شك أن اهتمام الإسلام بالعلاقة الجنسية يرجع إلى دورها الخطير في استقرار الأسرة وسعادتها وفي تجنبها المشاكل والعقد والأمراض إذا أحسن استخدامها . . . أورد المؤلف ثلاثة عشر من تعاليم الإسلام لبيان النظام الدقيق لمباشرة العملية الجنسية بين الزوج وزوجته ، منها : تجمل كل منهما للآخر ، عدم تشبه أحدهما بالآخر فالأنثى تبقى كما هي أنثى والذكر يبقى كما هو ذكر ، أي لا ترجل ولا تختث ، الملاحظة العاطفية والتمهيد الجنسي ، تمتع الزوجين

بكل أشكال المتاع الجنسي ، تحريم الشذوذ الجنسي مع الزوجة أئى إتيانها فى الدبر ، اشباع الزوجة جنسيا وعدم تركها إذا أنزل الرجل قبلها ، عدم هجران الفراش إذا لم يكن ذلك عقابا ولمدة محدودة ...

٩ - العادة السرية فى رأى الدين والعلم :

هذه قضية تهم قطاعات كبيرة من المجتمعات هى الشباب من الجنسين ، وهى من قضايا الكتاب التى وضع المؤلف فيها رأى الشخصى الذى يتنافى مع قواعد الدين ، فهو يبيح هذه العادة ويجوز ممارستها بين الشباب (انظر ص ١٨٥ ، ١٨٦) ، وينص على أن منافعها أكثر من أضرارها ، ويؤن أنه لا يوجد فى الإسلام نص يحرمها .

ونحن لا نرى ذلك حلاً للثورة الجنسية فى الشباب ، بل نرى ما رآه الإسلام فى أن الزواج هو الحل الوحيد فإن تعذر فالصوم والاستغفار والجهاد وما شابه ذلك من أعمال تشغل الإنسان عن التفكير فى استدعاء الدافع الجنسي .

أما عن الحكم الشرعى فيها والذى يدعى مؤلف الكتاب بأنه لم يرد نص يحرم ممارسة هذه العادة البغيضة ، فإننا نورد مقتطفات توضح المقصود من فتوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس

إدارة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية^(١) ، فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله : لقد كثرت الأسئلة عن حكم الاستمناء (المعروف بالعادة السرية) وحيث أن هذه العادة الضارة التى يعتادها بعض الناس ، أحيينا بيان ما ذكره أهل العلم فى حكمها وفى ضررها على الجسم ، فنقول : قد دل الكتاب والسنة وكلام جمهور أهل العلم على تحريم العادة المذكورة وعظم ضررها على مستعملها ، قال الله تعالى : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ﴾ ، فأثنى سبحانه على من حفظ فرجه فلم يقض وطره إلا مع زوجته أو أمتيه ، وحكم بأن من قضى وطره فيما وراء ذلك ، أيا كان ، فهو عاد متجاوز لما أحله الله له ، ويدخل فى عموم ذلك الاستمناء باليد ، كما نبه على ذلك الحافظ ابن كثير وغيره ، ولأن فى استعماله مضار كثيرة وله عواقب وخيمة منها انهاك القوى وضعف الأعصاب ، وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمنع ما يضر الإنسان فى دينه وبدنه وماله وعرضه . وقد استعرض سماحة الشيخ أقوال الأئمة : الموفق ابن قدامة ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، العلامة محمد الأمين الشنقيطى ، الإمام الشافعى ، القرطبى ، ثم أورد أجزاء من كتاب (الاستقصاء لأدلة تحريم

(١) جريدة « المسلمون » الدولية : العدد ١٢ ص ١٤ ، ١٩٨٥/٤/٢٧ (صاحب التحليل) .

الاستمناء) لصاحبه أبو الفضل عبد الله
ابن محمد بن الصديق الحسنى ، بين بها
تحريم هذه العادة من الناحية الشرعية في
الباب الأول من الكتاب ، والأضرار الطبية
الوخيمة في الباب السادس .

١٠ - البرود الجنسي عند المرأة المسلمة :

بعد أن ذكر سطورا في مخاطر هذه
المشكلة وأوجعها ومظاهرها ، توجه
بسؤال هو : لماذا تُصاب المرأة المسلمة
بالذات بالبرود الجنسي ؟ والعلامة على حدّ
قول المؤلف هي : تكثر هذه الحالة في
الأسر المسلمة المتدينة والمحافضة .. حيث
تُربى الفتاة منذ الصغر تربية فيها التخويف
من الجنس الآخر .. وتُمنع من الاختلاط
بالشباب في كل مراحل العمر .. هذا
علاوة على التعميم على القضية الجنسية ..
ويزيد الأمر سوءا إذا كانت الأسرة تمارس
عادة ختان البنات .. فكل هذه الظروف
تجعل البنت منذ الطفولة تخاف الجنس
وتتجاشى مجرد التفكير فيه مما يصيبها في
النهاية بالبرود العاطفى والجنسى .

قسم صاحب الكتاب هذه الجزئية من
الفصل السادس جانبين الأول : البرود
العاطفى . الثانى : البرود الجنسي في فراش
الزوجة . أما في الجانب الأول فقدم الحلّ
الذى يتوقف على ثلاثة أطراف شركاء في
هذه القضية هي : الأهل - الزوج -
الزوجة . وفي كلامه عن الجانب الثانى لم
يزد شيئا عن المعنى الذى قصده في علاجه .

للجانب الأول .

يبد أن المؤلف هنا يهاجم عادة ختان
البنات ، حتى أنه أفرد لها جزئية خاصة هي
الجزئية القادمة ، ثم هو يميز اختلاط
الشباب كما أوضحنا في الصفحات
السابقة . ومسألة خطيرة أخرى هي دعوته
المرأة المسلمة بأن تكون (متأنقة في
ملبسها ، لا تنسى وضع الزينة في وجهها
ويديها دون تبرج ولا إسراف ، ولكن
أيضا دون تقصير ولا إهمال) .

ونحن هنا نردّ على تجاوزات المؤلف في
دعوته إلى التزين والتأنق في (الحجاب)
أنى اللباس المعتاد للمرأة المسلمة المتدينة ،
وعدم إهمال زينة الوجه واليدين مع لبس
الحجاب ، أثناء الخروج من البيت أو في
داخل البيت أثناء وجود زائرين ، وإلا
فليس للحجاب داع إذا كانت المرأة مع
زوجها وأولادها في البيت ، فاللباس المحترم
الذى نصّ الإسلام على ارتدائه للمرأة
المسلمة له خواص وصفات منها عدم
البهرجة وعدم دخول خطوط المودة فيه
وعدم جذب أو لفت أنظار الناس إليه ،
وهو الأمر الذى شاع هذه الأيام حين
دخل الساحة الإسلامية يهود ومغرضون
فأنشأوا بيوتا للأزياء يدسّون فيها السموم
للمرأة المسلمة - مع التركيز على المتدينة
منهن - فالأزياء المعروضة والتي تتوسّل
بيوتات الأزياء المغرضة عرضها على النساء
المسلمات بكافة وسائل العرض والإغراء ،
هي ملابس تتنافى مع الحجاب الشرعى

أى اللباس العفيف الوقور المهذب المهنـدم .
ثم وضع الزينة على اليدين والوجه أثناء
خروج المرأة من بيتها تحرمه الشريعة تحريـما
قاطعا . ولو أننا نؤثر الاختصار وعدم
التوسع في عرض ذلك على القارئ المسلم
لعرضنا وفصلنا ، ولكن نخيله على كتب
أعلام المسلمين وعلمائهم الذين ذكرنا
بعضا منهم في هوامش التحليل وبين
سطوره .

١١ - ختان المرأة عادة خطيرة على المجتمع الإسلامى والإسلام برىء منها :

عنوان هذه الجزئية هو خلاصة ما جال
وصال فيه المؤلف إبان عرضه لرأيه والدفاع
عنه مورداً آراء الشيخ سيّد سابق والشيخ
رشيد رضا فى النهى عن الختان للمرأة . ثم
أشفع ذلك بالأسباب الطبية التى أثبت بها
أن الختان يؤدى إلى البرود الجنسى للمرأة ،
وعليه فإن هذه الظاهرة تؤدّى إلى نفور
الأزواج من الزوجات وبحثهم عن وسائل
أخرى كالإدمان والمخدرات أى أن المؤلف
يجعل ختان المرأة المسلمة أحد أسباب إدمان
المخدرات فى المجتمعات المسلمة !!!

وإذا كان ختان البنات مكـرمة ، ولا
يوجد فى الأمر به نص شرعى ، فإن
المؤلف قد استدل على تحريمه بحديث
الرسول ﷺ الذى رواه الدارمى حين جاء
وفد من النساء إلى الرسول وعلم أن فيهن
امرأة صنعتها ختان البنات فقال لها ينهاها
عن المبالغة : « لا تنهكى ، فإنه أحظى
للـمرأة وأحب للـبعل » . وواضح فى هذا

الحديث النهى عن المبالغة وليس النهى عن
العملية ذاتها . ثم كيف نترك بناتنا دون
ختان (الختان غير الجائر) لتفور ثورتهم
الجنسية عند البلوغ لا سيما والمجتمعات
ملئـة بمهيجات الجنس ، وعندها لا نأمن
على تهيج وانحراف الفتيات سواء داخل
البيوت أو خارجها ، فكثير من مجتمعات
المسلمين لا يعيش الحياة الإسلامية ، أى
أنها تزخر بمهيجات جنس عديدة ، وإلى
جانب ذلك يريد المؤلف أن نترك بناتنا
دون ختان يكبح قدرا من الثورة الجنسية ،
لتتحول مجتمعاتنا إلى ما آلت إليه مجتمعات
الغرب من الإباحة والانحلال .

إنه أمر يأباه كل ذى غيرة على إسلامه
وعرضه وبناته وسلامه مجتمعه .

١٢ - النظافة الجنسية فى الإسلام :

تحدث المؤلف عن : الاستنجاء -
الختان للرجال - نهى الإسلام عن إتيان
الزوجات أثناء فترة الحيض - الطهارة بعد
مباشرة العملية الجنسية - الغسل بعد
الحيض - تحريم الزنا - تحريم اللواط
والشدوذ الجنسى .

١٣ - الحكمة الطبية فى تشريع الطلاق وتعدد الزوجات :

أوضح علماء المسلمين الحكـم الكثيرة
التي ابتغاها الإسلام فى سماحه بالطلاق
وتعدد الزوجات ويدور ذلك فى الجوانب
الأخلاقية والاجتماعية ، أما هنا فيحاول
صاحب الكتاب أن يوضح الحكمة الطبية

من هذا التشريع ، ويدور كلامه في النقاط التالية : اختلاف الطبيعة الجنسية للرجل والمرأة - العقم في المرأة أو الرجل - حالات المرض المزمن - الأمراض الموروثة في الدم .

١٤ - الإسلام وتحديد النسل ومنع الحمل :

بدأ المؤلف كلامه بقوله : قضية تحديد النسل هي إحدى المسائل الاجتماعية التي برزت في عصر الحضارة الحديثة مع زيادة التعداد وتغير أساليب التربية وتكاليف الحياة وأعبائها . وأخذ يشرح كيف أن الكثافة العددية مطلوبة فقط في المجتمعات الزراعية قديماً لإنجاز الأعمال الحقلية ، أما الآن فالأولاد عالة على أهلهم حتى يتخرجوا من الجامعات ، إذاً حتى يمكن للأهل تربية أولادهم جيداً فعليهم الإقلال بل التحديد من نسلهم وعدم الإكثار منه . وحين أراد أن يتحدث بلسان الإسلام عن جواز تحديد النسل أورد سماح الدين بالعزل وذكر أمثلة لحدوثه أيام الرسول ﷺ ، ثم عرج على المبررات الاقتصادية لممارسة التحديد ، وذكر وسائل عزل حديثة كاللولب والحائل الحاجز وحبوب منع الحمل وربط قنوات المنى في الرجال . ثم أخذ في سرد المبررات الطبية لتحديد النسل وهي : الخوف من تشوه الجنين - أمراض توجب على الأم تحديد النسل منذ البداية - تشوه جسم المرأة واصابتها بالأمراض من جراء تكرار

الحمل والولادة . وفي ختام هذه الجزئية يشجع المؤلف على المعارضين له في الرأي فيقول : لقد فشلت جميع محاولات تحديد النسل في العالم الإسلامي رغم ما أنفق عليها من أموال باهظة لسبب واحد وهو اعتقاد الكثيرين من العوام أن تحديد النسل حرام ، وللأسف أن بعض الناس يصدر الفتوى بغيز علم ولا دراسة ، ويواصل المؤلف كلامه فيقول : وكثيراً ما نسمع في أيامنا هذه من يقول أن الدعوة إلى تحديد النسل هي دعوة مغرضة ودخيلة على المسلمين ، وأن الأعداء يصدرونها إلينا لكي يقل نسل المسلمين ويتغلبوا علينا ، وهذا كلام بدائي وساذج - الكلام لا يزال للمؤلف - ويرفضه العقل والمنطق السليم . ولقد كان رسول الله ﷺ يدعو ربه قائلاً : « أعوذ بالله من جهد البلاء » قالوا : وما جهد البلاء يا رسول الله ؟ قال : « كثرة العيال وقلة الشيء » . وهذا ينطبق على أحوال كثير من الأسر المسلمة اليوم . انتهى كلامه .

في تعقيبنا على هذه الدعوة غير الواعية لواقع العالم الإسلامي وغير الفاهمة لأبعاد القضية التي يحكمها الشرق والغرب بطرق علمية ويشيعونها في ربوع العالم الإسلامي ، لا نرى أفضل من الرجوع إلى مقالات وآراء وفتاوى كبار العلماء من مختلف التخصصات حول هذه القضية ، وذلك على صفحات جريدة « المسلمون » الدولية الأعداد ٦ ص ١٤ ، ٩ ص ١٤ ، ١٣ ص ١٧ ، ٢٠ ص ١٤ ، ٣٨

ص ١٤ . وهذا نموذج من هذه الفتاوى :
يجيب الأستاذ الدكتور شعبان محمد
إسماعيل أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية
الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة
الأزهر ، ردًا على سؤال ورد في جريدة
المسلمون ، العدد ١٣ ، وهو : تتردد على
أسماعنا أقوال كثيرة حول تحديد النسل .
فما رأى الإسلام في تحديد النسل من حيث
المبدأ ؟ وهل صحيح أن خصوم الإسلام
يقفون وراء دعوة تحديد النسل حتى يقل
عدد المسلمين ؟ الجواب : بين الله تعالى في
كتابه الكريم أن الكثرة من نعم الله سبحانه
وتعالى فقال جل شأنه : ﴿ .. واذكروا إذ
كنتم قليلًا فكثركم ﴾ (الأعراف : ٨٦) ،
كما بين الرسول ﷺ ذلك بقوله :
« تناكحوا تناسلوا تكاثروا فإني مبعثكم
الأمم يوم القيامة » . فمن أهم مقاصد
التشريع الإسلامي تكثير سواد الأمة ونموها
على مدى الدهور حتى تواجه الأحداث
والخطوب بقوى عاملة وتستمر خيرات
البلاد بكثرة مثمرة تقف في وجوه الأعداء
بجيوش حاشدة تمدّها على التوالي إمدادة
متتابعة إذا جدّ الجد ، وقديما قالوا : إنما
العزة للكاثر . لذلك أوجب الإسلام على
أهله الكسب والعمل والجد في الحياة وفي
استنباط وسائل المعيشة الرغيدة للأمة
بطريق الزراعة والتجارة والصناعة والتوسع
فيها واستخراج أقوى الوسائل وأفضلها إلى
غاية الطاقة ، وجعل كل فرع من فروعها
من فروع الكفايات حتى تستغني بخيراتها
ومنتجاتها عن كثير مما تستورده من غيرها

وتعز بكثرتها أمام تلك القوى التي تنافسها
أو تنصب لها العداوة وتدبر لها الشرور
والمكائد وعوامل الضعف والذلة . ولما كان
ذلك لا يتم إلاّ بالأيدى العاملة والعقول
المفكرة والجماعات القوية المتعاضدة ،
رغب الشارع في كثرة النسل وحثّ عليه
فقال ﷺ : « تزوجوا الولود الودود فإني
مكاثركم » . ونهى عن الحب والخصاء
والترهب وهجر النساء تبتلا لمناواة ذلك
للفرض الأسمى الذي دعا إليه ورغب في
الزواج وأباح تعدد الزوجات بشرطه
المشروع . وهناك حالات فردية خاصة
تدعو إلى منع الحمل بوسيلة من الوسائل ،
وهذه لا شك في إباحتها للضرورة ،
والضرورات تبيح المحظورات ، ولا يمكن
أن تكون هذه الإباحات إلاّ خاصة بأرباب
الأعداء ، أما تعميمها على المجتمع كله
بصورة جماعية فهذا شئ لا يقره الإسلام ،
وإلاّ كان فيه تناقض ، حيث يدعو إلى
الكثرة ثم بعد ذلك يدعو إلى تحديد النسل
بصورة جماعية ، وحاشا لله أن يكون في
تشريعه تناقض . نعم حثّ الإسلام على
حسن التربية والعناية بالنشء ، وبين
الرسول ﷺ أن المؤمن القوى خير وأحب
إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف . وهذا
يتحقق بالدعوة إلى العلم وكثرة الانتاج
واستخراج كنوز الأرض وذخائرها ،
ومقاومة أعداء الإسلام الذين كانوا وراء
هذه الدعوة المنكرة حتى يقضوا على
الإسلام وأهله ، ولن يتحقق للمسلمين
ذلك إلاّ بعون الله تعالى ، ثم بصحتهم

وفهمهم لحقيقة دينهم الحنيف .

كما ننصح بالرجوع إلى كتاب الدكتور البوطي الذي ألفه بكامله لمناقشة هذه القضية حيث اعتمد على أكثر من ٧٨ مرجعاً لينتهي إلى الحقيقة التاريخية السياسية الاجتماعية الواقعية وهي :

أن كل دعوة عامة إلى تحديد النسل ، وقاية أو علاجاً ، تسهم في تحقيق أخطر المكائد الاستعمارية المكشوفة ، التي تستهدف شدّ حركة العالم العربي والإسلامي إلى التفوق والتخلف . وما نظن إلا أن أصحاب هذه الدعوة على علم بها ، وعلى علم بموطيء أقدامهم في التعاون معها . لقد بات واضحاً لكل ذي بصيرة وفكر ، أن العنصر البشري يشكل أهم الدعام لأى تفوق حضارى ولأى قدرة على استغلال ثروات الأرض وخيرات الدنيا ، كما بات واضحاً أن الدوائر الاستعمارية إنما تسعى إلى خنق أسباب هذا التفوق لدينا برسائل من أهمها العمل على تقليص النسل بشتى الوسائل الممكنة .

يقول شتير (Paul Chmits) : « ... وبجانب هذا الوضع الذى أكسب الشرق وضعاً استراتيجياً فى السياسة الدولية ، يوجد لديه عنصران آخران يؤثران تأثيراً كبيراً فى سياسة التعاون بين الأقطار الإسلامية ، الأمر الذى أدّى به إلى أن يصبح غداً قوة عالمية : الزيادة المطردة فى عدد سكانه ، وما توصلت إليه الأبحاث من أن فى باطن أرضه ثروة من المواد الخام تكفى - كما يقول الخبراء - لقيام صناعة تضارع

مثيلاتها فى أوروبا ، بل سيكون لدى الشرق فائضا من المواد الخام يجعله من أولى المناطق المصدرة لها فى العالم . وهذان - أى الزيادة المطردة فى السكان والمواد الخام - هما مصدرا القوة النامية فى العالم الإسلامى . وهذا الكاتب ، إنما يقول هذا الكلام ، خطاباً لقومه ، وتنبيهاً لهم إلى مكان الخطر عليهم فى العالم الإسلامى ، كما هو واضح فى مجرى حديثه فى الكتاب كله . فهو بذلك يشكل وثيقة من عشرات الوثائق التى تكشف عن أخطر الخلفيات الكامنة للدعوة الهائجة التى تسفها علينا رياح الغرب ، للتحديد من النسل والتقليص من نسبة السكان .

وبعد ، فهل هذان المثالان قال بما فيهما عوام وقاصري فهم لنصوص الدين ومتطلبات الحياة ؟ إن هذا ما تهجم به مؤلف الكتاب محل العرض والتحليل على آراء العلماء فى شتى بقاع الأمة الإسلامية .

١٥ - الاجهاض ورأى الشرع فيه :

فى أقل من صفحتين عرّض المؤلف تطابق آراء فقهاء الإسلام مع آراء الأطباء فى مسائل الاجهاض .

١٦ - الإسلام وطفل الأنابيب واستئجار الأرحام وزرع المبيض وبنوك المنى :

يستهل المؤلف هذه الجزئية بفقرة يشتم منها المسلم أنه يبارك عمليات استزراع

الأطفال في الأنابيب المختبرية ، حيث يقول : (مع تقدّم العلم الحديث .. والتطور المذهل الذى أدخله الإنسان على الأجهزة والمختبرات العلمية .. فقد أصبح طفل الأنابيب حقيقة شائعة ، وسوف تلعب في المستقبل القريب دوراً خطيراً وحاسماً في حياة الكثير من الأسر ، وسوف يأتى وقت ليس ببعيد حين يسأل الطفل زميله في المدرسة في براءة : « هل أنت صناعى أم طبيعى .. أو هل أنت طفل أنابيب ؟ » .

وحتماً سيكون بين كل مائة طفل في المدرسة عشر أطفال من هذا النوع ، إذ دلّت الإحصاءات على أن نسبة العقم ١٠٪ بين الأسر) .

بعد أن أورد بعض حالات العقم في الرجال وأسباب العقم في النساء ، شرح في كلمة وجيزة طريقة نشأة طفل الأنابيب ، فهى باختصار أخذ بويضة من قناة المهبّل في الأم ثم وضعها في أنبوب (حضّانة) وإضافة عينة من السائل المنوى عليها ، ثم تراقب عملية التحام حيوان منوى من العينة بالبويضة الموجودة ، ويمكن تتبع خطوات انقسام الجنين بالميكروسكوب حتى ينقل بعد ٤٨ ساعة إلى الرحم وزرعه داخله .

وقبل أن نعرض رأى المؤلف في هذه العملية ثم نعقب عليه ، نشير إلى مسألة ذات علاقة وطيدة بطفل الأنابيب تلك هى كما سماها صاحب الكتاب (الرّحم الظّئر) أو بتعبيرنا (عملية استئجار الأرحام) .

وخلاصتها أن ينقل طفل الأنابيب من الحضّانة إلى رحم أم أخرى غير تلك التى أخذت منها البويضة ، ويظل الجنين المزروع في هذا الرحم المستأجر حتى يتم نضجه ثم تلده هذه المرأة .

أمّا رأى المؤلف في العملية الأولى والعملية الأخيرة فهو أنه لا مانع أبداً في ذلك ، بل يخطئ المؤلف العلماء الذين يهاجمون هذه العمليات !! وحتى يدافع عن رأيه هذا أخذ بعض عناصر رفض هؤلاء العلماء وجعل يردّ عليها فيما خلاصته :

١ - حين حرّم العلماء عملية (الرحم الظّئر) استناداً إلى الآية القرآنية ﴿ إِنَّ أُمّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ﴾ ، معنى ذلك أن الولد من الناحية الشرعية للرحم الذى خرج منه ، فإنهم مخطئون في فهم هذه الآية ، فإن الجنين المتكون هنا جاء من نطفة أب وبويضة أم هما أصلاً متزوجان ، وما الرّحم الجديد إلّا وَسَطٌ نَمُو ونضج فقط حتى إذا وصل آخر مراحل النّمو قامت الأم المستأجرة بولادته .

٢ - الرحم الظّئر إذاً ما هو إلّا حاضنة تدرّ لبنها لولد تريّه فترة من الزمن ، أو بمثابة أنبوب يعيش فيه الطفل مدة من الوقت ويتركه .

٣ - نصف حالات العقم في النساء تحتاج بالضرورة إلى عمليات الرحم الظّئر ، فكيف يُحرّم هذه النسبة من

الأمهات العقيمات من إنجاب أطفال تقرّ
بهم أعينهن !!

٤ - هكذا فإن الذين يفتون بغير
الإباحة والجواز يصدرون فتاويهم دون علم
أو دراسة .

إن العبث العلمي وولوج مجالات يقف
على باب كل منها شيطان يكيد للإنسان
ويوقعه في شر أعماله ، إنّ تحدى العلاقات
الأسرية والسعى إلى انقلابات المجتمعات
وتشويه بنيانها ، إن العمل على شدّ بنى
الإنسان إلى الهاوية بحجة البحث عن
وسائل رفاهيتهم ، إن ذلك كله وَهْنٌ في
العقل وضعف في الوازع الدينى لدى
العاملين فيه وأيضاً لدى المبهورين به
والمباركين له والمصنّفين للقائمين به . إن
(طفل الأنابيب) ، (الرحم الظئر) ،
(زراعة مبيض من امرأة في رحم
أخرى) ، وحديثاً - وهذا لم يتناوله
مؤلف الكتاب محل التحليل - (طفل
الثلاجات) ، أمور أقضت مضاجع أهل
العلم والفكر والشرع والاجتماع والنفس
والقانون : فبحثوا ودرسوا ووقفوا على
نقاط العمليات فأكدوا بإصرار على حرمة
الثانى والثالث والرابع ، وجوزوا الأول
للضرورة الملحة وفي محضر ورؤية من
الزوج والزوجة . والمجلات الإسلامية في
كافة الدول العربية والجرائد الإسلامية
كذلك قد ناقشت هذه المسائل ووصلت
إلى ما أوردناه في السطور القليلة الماضية
(انظر من الجرائد على سبيل المثال :

جريدة « المسلمون » العددين الأول والثانى
(١٩٨٥) .

بعد أن فرغ المؤلف من مسأله
السالفة ، انتقل إلى الفصل السابع ليتكلم
في اقتضاب عن (الإسلام وتنظيم مهنة
الطب العلاجى) . احتوى الفصل على
ثلاثة جوانب ، بادر صاحبها بإيراد الجانب
الأول مباشرة بعد عنوان الفصل ، ذلك
هو : الإسلام هو الدين السماوى الذى
يحرر العلم والطب من نفوذ رجال الدين ،
وينفى عنهم الحق المقدس فى علاج المرضى
بالطقوس والصلاة . وهنا استعرض
صاحب الكتاب نصوصاً من إنجيل متى
وإنجيل لوقا وكلاماً للدكتورة سيجريد
هونكة من كتابها (فضل العرب على
العالم) ، ليوضح التسلط الكنسى على
الطب هناك فى العالم الغربى والذى ساد
ردحا طويلاً من الزمان . وحين جاء
الإسلام وضع مفاهيم جديدة للمرض
والعلاج والطب والدواء ، واحترم الأطباء
وقدر رسالتهم . الجانب الثانى من الفصل
كان فى أن الإسلام هو أول من نظم مهنة
الطب العلاجى وشرّع للرخص الطبية :

١ - منع الإسلام مزاوله الطب إلاّ
لمن كانت له دراية وعلم به ، وأمر بعقوبة
من يتصدى للأمور الطبية من المحتالين
والمدّعين دون رخصة تميز لهم مزاوله
المهنة . وأوضح مؤلف الكتاب أن
المسلمين هم أول من سنّ قانون الرخص
الطبية فى التاريخ .

٢ - المسلمون هم أيضا أول من وضع قاعدة طبية عريضة هي (مسئولية الخطأ المهني) .

٣ - عدم اليأس من الشفاء ، وهذه قاعدة علمية هامة عرفت خطرها العلم حاليا .

٤ - يشجع الإسلام أبناءه على التخصص في مهنة الطب وأن يتقن كل طبيب فرعه الذي تخصص فيه .

٥ - الأمر بعدم علاج المريض قبل التحقق من تشخيص مرضه ومعرفة أسباب الداء . الجانب الأخير أوضح فيه المؤلف أن الإسلام جاءنا بالخطوط العريضة في المهنة ، وترك التفاصيل الدقيقة لمطالبات المجتمعات والعصور المتوالية .

بعد هذه العجالة جاء الفصل الثامن لبحث في موضوع أن (الإسلام أول من جاء بالأسلوب العقائدي لخلق مجتمع صحي) . استهل المؤلف فصله بهذه العبارة : الأسلوب العقائدي لخلق مجتمع صحي هو أسلوب انفرد به الإسلام وحده ، وكان أول من جاء به في صلب تعاليمه .. ولم يطبقه إلا الإسلام في دولة الرسول بالمدينة ثم في عهود الخلافة الإسلامية من بعده .. ثم نقلته الصين وبعض البلاد الشيوعية في عصرنا هذا بنجاح مذهل وحاولت أن تنسبه إلى نفسها . ويتلخص هذا الأسلوب في الاستفادة من تأثير العقيدة (أى عقيدة)

في نفوس الناس لإقناعهم باتباع التعاليم الطبية والارشادات الصحية وإلزامهم بطاعتها طاعة مطلقة ، وذلك يجعلها جزءا لا يتجزأ من تعاليم هذه العقيدة .

الأسلوب العقائدي في مكافحة الأمراض :

في حديثه عن دور العقائد على مر التاريخ في إصلاح - أو افساد - حيلة الناس : تناول المؤلف أنواع العقائد الشائعة في الكوكب الأرضي وبين أن أقوى هذه العقائد في نفوس الناس هي العقيدة الدينية ، وذروة هذه هي الإسلام الحنيف ، ودعاه ذلك إلى استعراض سريع لمجتمع الجزيرة العربية ومدى تغيير الإسلام له حين جاء من السماء ، سواء كان ذلك في النواحي الاجتماعية أو العسكرية أو الاقتصادية أو العلمية . وبعده خلص إلى المطلوب من المتخصصين وأصحاب الاتصالات الجماهيرية اليوم وهو شرح الأوامر والحكمة الطبية من وراء التعاليم الطبية الوقائية ، وتذكيرهم بوجوب اتباعها وبحرمة مخالفتها .. ويومئذ سنحصل على نتائج مذهلة في مكافحة الأمراض التي تفشت في بلادنا .

أثر العقائد في السلوك الصحي :

شرح صاحب الكتاب كيف أن أوامر الدين هي أقوى من أوامر الطبيب ثم نادى بأن نجعل النظافة عقيدة وسلوكا لا مجرد أوامر طبية ، وتعرض لدور النظافة والوعي

الصحي في مكافحة الأمراض . وبعده عدد شروط نجاح الأسلوب العقائدي وحصرها في ثلاثة عوامل هي :

١ - وجود عقيدة متأصلة في نفوس الناس .

٢ - وجود قيادة عقائدية .

٣ - تضافر جميع أجهزة الدولة في حملة مشتركة مع القادة العقائدين .

العقيدة الإسلامية لم تفقد فعاليتها في عصرنا الحاضر :

بين المؤلف تفاهة رأى من يقول بأن العقيدة الإسلامية اليوم لم تتجد لها نفس التأثير السحري الذي كان شائعا في نفوس الناس في صدر الإسلام ، وردّ على دعاوى هؤلاء والتي انحصرت في أربعة عناصر يدعمون بها رأيهم السخيف وهي :

١ - انتشار الأمية .

٢ - انتشار الخرافات والعادات الضارة بالصحة .

٣ - الاتجاه إلى الثقافة الأوروبية .

٤ - طغيان المادية الأوروبية على حياة الناس وأسلوب معيشتهم . إلا أن ردّ مؤلفنا على هذه الدعاوى لم يتعدّ العنصر الأول فقط ، وفاته أن يفند العناصر الثلاثة الباقية كما فعل مع الأول .

اختتم مؤلفنا كتابه بفصل في (حكمة التحريم والإباحة في الإسلام) ، وهو ثلثي

فصل من حيث كبر الحجم ، ويحتوى على خمس مسائل هي :

١ - الخمر . ٢ - المخدرات .

٣ - لحم الخنزير . ٤ - التدخين .

٥ - غسل النحل . ولقد سبق أن أشرنا

إلى اثنتين من هذه المسائل هما : لحم الخنزير

وغسل النحل ، وذلك عند عرضنا للفصل

الثالث ، فهذا هو الموضع المناسب

لعرضهما ، ولا ندرى السبب الذي دفع

المؤلف يؤخرهما إلى ختام الكتاب ، فبقى

لنا إذا ثلاث مسائل هي :

الخمر - المخدرات - التدخين .

المسألة الأولى : الخمر :

ما هي الخمر من الناحية الشرعية ؟ وما

هي مكوناتها من الناحية الطبية ؟ وكيف

تؤثر الخمر في الإنسان ؟ وما المقصود بأن

ذلك يتوقف على عاملين هما كمية الكحول

وتركيزه في الدم وكذلك استجابة الجهاز

العصبي للإنسان ؟ وما هي طبيعة التأثير

العصبي للخمر في الإنسان ؟ وهل للخمر

أثر على الشخصية ؟ وهل لها أيضا أثر على

أعضاء الجسم المختلفة كالقلب والأوعية

الدموية وخلايا الدم والكبد . ونقص

العناصر الغذائية ؟ بعد أن أجاب المؤلف

باختصار على هذه الأسئلة اتجه إلى دحض

ظنون خاطئة عن الخمر مثل تأثيرها على

شهية الطعام أو علاجها للكلى والجهاز

البولي أو تنشيطها للغريزة الجنسية أو بعث

الدفء في الأجسام الباردة أو خلق روح

المرح بين الخمور ومن حوله من الناس . ثم

أكد المؤلف على أنه ليس هناك شارب خمر

معتدل ، حيث يظن بعض الناس حين يسأل في التخفيف أو الإقلاع عن الخمر خوفاً على صحته مثلاً فيدعى أنه معتدل وغير مسرف . وبعده يعرض عدداً من احصائيات الوفيات والجنون والحوادث والبطالة في المجتمعات التي يستشري فيها شرب الخمر . وأشار إلى تحريم الإسلام للخمر وتدرج ذلك حتى جاء التحريم القطعي ، وما هي الحدود الشرعية التي يعاقب بها الخمور ؟ ويوضح هنا أنه لم ينزل في القرآن حدٌ على الخمر ، وأن أول من حدٌ عليه كان الصديق أبو بكر ، فقد ضرب بالجريدة وأطراف النعال . وتفصيل عمر ابن الخطاب لدرجات الحد ثم ضرب عثمان للخمور أربعين في أول مرة ثم ثمانين إذا عاود شربها . ويرى المؤلف أن العلاج من إدمان الخمر يتوقف على جوانب هي التربية الدينية والتثقيف الصحي ، الطب ، الوعظ الديني . وأن أول قاعدة في العلاج هي (الوقاية خير من العلاج) ووضع الحديث النبوي « لعن الله الخمر ، وشاربها وساقيا ، ومبتاعها ، وبائعها ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وآكل ثمنها » أمامه كلما حدثته نفسه أو صديق السوء بذلك . وختم الجزئية بتوضيح موقف المسلم من مجالس شرب الخمر من حيث الحضور .

المسألة الثانية : المخدرات :

أُعطيَت فكرة عن تاريخ المخدرات عند العرب والمسلمين ، ثم تقسيمها إلى

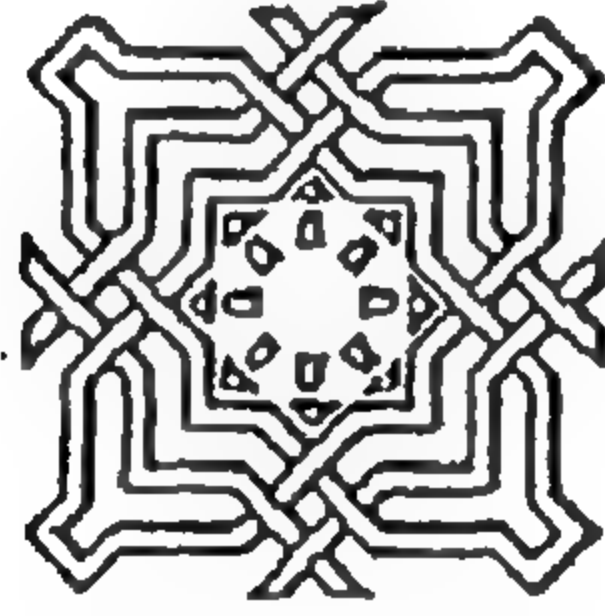
مخدرات منبهة كالكوكاين والبنزدرين ، ومخدرات مسكنة كالأمون والهروين والحشيش والكحول . أو بتقسيم آخر : مخدرات طبيعية كالقات والأفيون والحشيش ، ومخدرات صناعية كالكحول والكوكاين ... وما هي أهم مناطق واستهلاك المخدرات في العالم العربي والإسلامي ؟ وما هي أسباب انتشار هذه المخدرات في العالم العربي ؟ ويؤكد المؤلف هنا أن من هذه الأسباب ممارسة عادة ختان البنات التي تؤدي إلى البرود الجنسي عند المرأة المسلمة . ثم يبين التأثير الأخلاقي والصحي للمخدرات ، وكيف الوقاية منها ، وطريقة علاج المدمن . ثم انتهى بعرض ما توصل هو إليه في رأى الدين في المخدرات ، لا سيما وأنها لم تكن معروفة في عصر الرسول ﷺ وبالتالي لم ينزل فيها تشريع سماوي . وكانت آخر كلمات للمؤلف أن المخدرات أشد تحريماً من الخمر لأسباب عَرَضَها في مكانها .

آخر جزئية في هذا التحليل لكتاب (الطب الوقائي في الإسلام) هي التدخين : مناقشة المسألة من النواحي التاريخية والعلمية والطبية والدينية . ويسوق صاحب الكتاب اثنا عشر مادة ضارة في الدخان (التبغ) وأكثرها خطورة هو النيكوتين لتأثيره على القلب والقطران المسبب للسرطان . ويخص المؤلف المرأة بالذات فيعرض لمخاطر التدخين عليها شرورا مضافة إلى الأضرار المشتركة بين الرجل والمرأة من جراء التدخين . ويوضح

الأضرار النفسية والأخلاقية للتدخين ،
وينصح المدخنين بالإقلاع عن التدخين
والتشاغل بأمور تنسيهم هذه العادة وليكن
منها مثلاً سماع الموسيقى أو لعب الشطرنج
أو استعمال المسبحة .

سبحان الله ، هل تصبح المسبحة
وسيلة للهو والتسلية ، وهل ينصح بذلك
رجل مسلم !! نستغفر الله ونسأله لنا
ولمؤلفنا بالصفح والمتوبة .

في ختام هذا التحليل ، لا نجد أكثر مما
قلناه عند تناول الكتاب باباً باباً وفقرة
فقرة ، إلا أنه تجدر الإشارة إلى غفلة
المؤلف عن تجديد مواقع آيات قرآنية
عديدة في المصحف (انظر مثلاً الصفحات
٢٦ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ١٠٤)
كما أنه لم يشر إلى مدى صحة أحاديث نبوية
كثيرة في الكتاب (انظر مثلاً الصفحات
١٩ ، ٢١ - ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ -
٣٩ ...) .



النشرة المكتبية

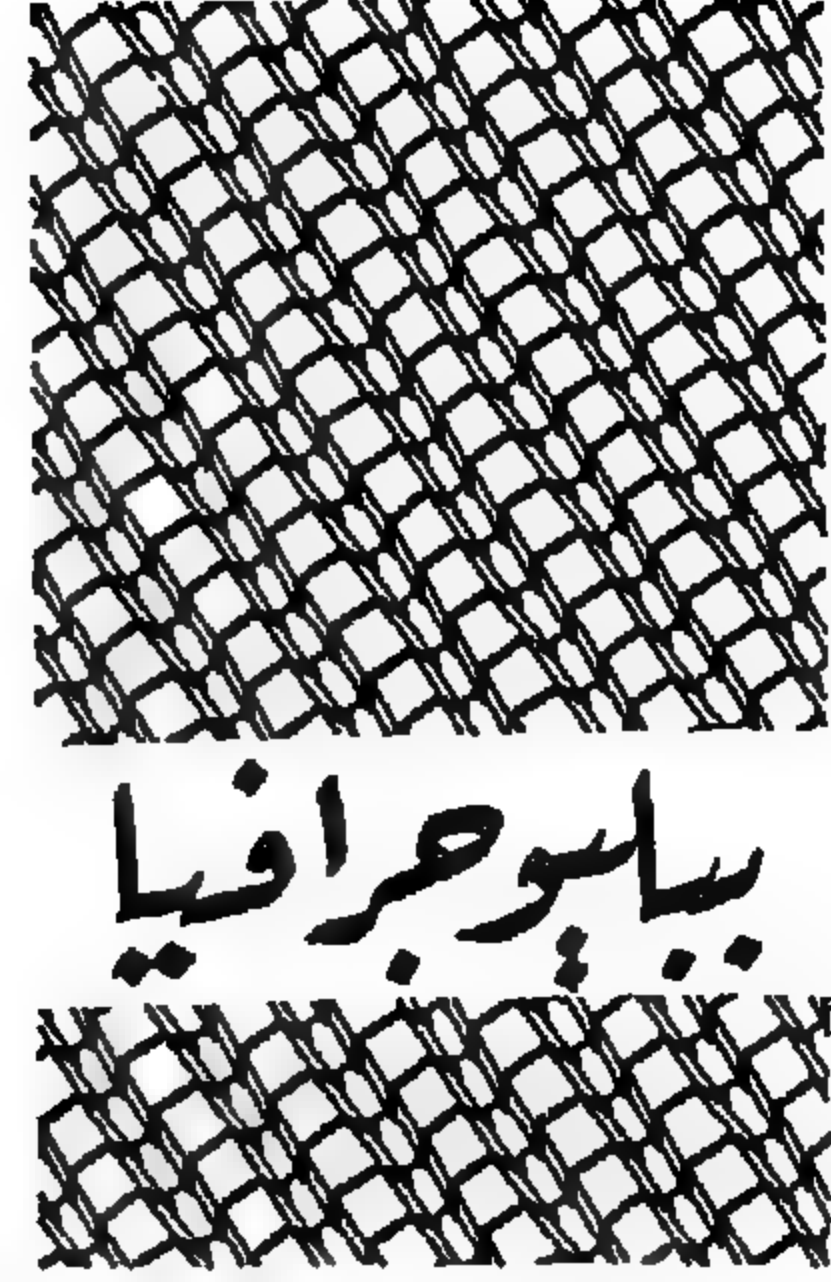
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٠٧ هـ / يونيو - يوليو - أغسطس ١٩٨٧ م

تحرير: محيي الدين عطية

• بيلوجرافيا • الفكر الإسلامي - قائمة فصلية منتقاة .

• مستخلصات • مستخلصات أبحاث العام الثاني عشر .

هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمي للبحوث الإسلامية



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف	: إعلام القراء ، والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تبعاً في هذا المجال .
التغطية	: السنة الجارية والسنة السابقة .
اللغة	: العربية .
الأوعية	: الكتب - الأطروحات الجامعية - بحوث المؤتمرات - مقالات الدوريات .
الوصف	: التقنين الدولي للوصف البليوجرافي (تدوب) - المستوى الأول .
التنظيم	: رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3- الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .
المصادر	: 50 % مباشرة .
	50 % قوائم بليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة . وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .
الفهارس	: فهرس المؤلفين - لائحة الناشرين - لائحة المؤتمرات - لائحة الدوريات .

كتب

آداب السلوك

الغزالي ، أبو حامد . من روائع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي : بداية الهداية ، أدب المسلم في اليوم والليلة ؛ محمد عثمان الخشت (دراسة وتحقيق) ، (1985) . 111 ص ؛ 24 سم . (1)

الأحوال الشخصية للمسلمين

حسنين ، عزت . أضواء على قانون الأحكام الشخصية الجديد معلقا عليه ومذيلا بأحدث أحكام محكمة النقض . - ط 1 . (القاهرة) : مكتبة سيد عبد الله وهبه ، 1986 . 79 ص ؛ 24 سم . (2)

القاضي ، شريف كامل . الجديد في قوانين الأحوال الشخصية . - القاهرة : ش كامل ، 1986 . 141 ص ؛ 24 سم . (3)

قمحاوي ، محمد حامد وعمر عبد الله . أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين . اسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1986 . 765 ص ؛ 24 سم . (4)

عبد التواب ، معوض . الصيغ الشرعية لدعاوى الأحوال الشخصية : الولاية

على المال والنفس ، الموارث والوصية . الاسكندرية : توزيع منشأة المعارف ، 1986 . 510 ص ؛ 24 سم . (5)

عبد التواب ، معوض . موسوعة الأحوال الشخصية . - ط 3 مزيعة ومنقحة . - الاسكندرية : توزيع منشأة المعارف ، 1986 . 1011 ص ؛ 24 سم . (الكتب القانونية) (6)

الأدعية والأوراد

البكري ، عبد العليم مصطفى . كتاب مجموعة الأوراد : في التوحيد ، والفقه ، والتصوف وأوراد الطريقة الخلوتية ، الجودية . - (القاهرة) : ع البكري ، 1986 . 272 ص : صورة ؟ 17 سم . (7)

الإدمان

صادق ، عادل . الإدمان .. له علاج . - ط 1 . - (القاهرة) : ع صادق . 1986 . 150 ص ؛ 19 سم . (8)

الإسراء والمعراج

محمود ، عبد الحليم . الإسراء والمعراج . - (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة لكتاب ، 1986 . 117 ص ؛ 17 سم . - (قضايا إسلامية) . (9)

الاقتصاد الإسلامي

بيت التمويل الكويتي . الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية . - ج 1 الكويت : بيت

التمويل الكويتي ، 1405-1506/1985-
1986-215 ص ، 24 سم . (10)

الله (سبحانه) - أسماءه

الغزالي ، أبو حامد . المقصد الأسنى في شرح
أسماء الله الحسنى ؛ محمد عثمان
الخشت (دراسة وتحقيق) . -
القاهرة : مكتبة القرآن للطبع والنشر
والتوزيع ، 1985-159 ص ؛ مثليات ؛
24 سم . (11)

الله (سبحانه) - أسماءه وصفاته

بن عثيمين ، محمد بن صالح . القواعد المثلى في
صفات الله وأسمائه الحسنى . -
(القاهرة) : دار الفكر للدراسات
والنشر والتوزيع ، 1986-120 ص .
ودار الكتب السلفية 1986 . (12)

الإمامية (فرق)

القزويني ، علاء الدين سيد أمير محمد .
الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية
ط 1 . - القاهرة : دار النهضة العربية ،
1986-1,239 ص ؛ 24 سم . (13)

البخارى - الصحيح

الراجحي ، شرف الدين علي . دراسات لغوية
للمأذج من صحيح البخارى . -
اسكندرية : دار المعرفة الجامعية ،
1986-124 ص ؛ 24 سم . (14)

البهائية

عبد الرحمن ، عائشة . قراءة في وثائق

البهائية . - ط 1 . - القاهرة : مركز
الأهرام للترجمة والنشر ، 1986-358 ص ؛
24 سم . (15)

التصوف الإسلامى

شرف ، محمد ياسر . حركة التصوف
الإسلامى . - (القاهرة) : الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، 1986-
313 ص ؛ 24 سم . (16)

تعدد الزوجات

الجمال ، إبراهيم محمد . تعدد الزوجات في
الإسلام ، الرد على افتراءات
المغرضين في مصر . - القاهرة :
دار الاعتصام للطبع والنشر
والتوزيع ، 1986-192 ص ؛ 24 سم .
(17)

الحج والعمرة

إسماعيل ، محمد رشدى محمد . محاضرات
في الحج والعمرة . - القاهرة :
مكتبة الجبلاوى ، 1986-142 ص ؛
24 سم . (18)

الحديث

عجلان ، عباس بيومى . دراسات في
الحديث النبوى . - اسكندرية :
مؤسسة شباب الجامعة ، 1986-
246 ص ؛ 24 سم . (19)

الحسبة

إمام ، محمد كمال الدين . أصول الحسبة في الإسلام : دراسة تأصيلية مقارنة - ط 1 . - القاهرة : دار الهداية ، 1986-192 ص ؛ 24 سم . (20)

الخمر والمخدرات

حسنين ، عزت . المسكرات والمخدرات بين الشريعة والقانون : دراسة مقارنة . - القاهرة : ع حسنين 1986-399 ص ؛ 24 سم . (21)

طويلة ، عبد الوهاب عبد السلام . فقه الأشربة وحدّها أو حكم الإسلام في المسكرات والمخدرات والتدخين وطرق معالجتها . - ط 1 . - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، 1986-542 ص : ايض ، صورة ؛ 24 سم . (22)

خيانة الأمانة (قانون)

مصطفى ، حسن . جريمة خيانة الأمانة ، في ضوء القضاء والفقه . - اسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1986-5 ص ؛ 24 سم . (23)

الدفاع عن النفس (قانون)

الشواربي ، عبد الحميد . الدفاع الشرعي في ضوء القضاء والفقه . - اسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1986-177 ص ؛ 24 سم . (24)

الربا

مؤنس ، حسين . الربا وخراب الدنيا . - ط 1 . - القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، 1986-205 ص ؛ 24 سم . (25)

الزنا

سليمان ، عبد الفتاح . أدلة الزنا المعاقب عليها حداً في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي . - القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية 1986-87 ص ؛ 23 سم . (26)

الشعر العربي - نقد

الشعبي ، علي شواخ إسحاق . ملامح اجتماعية في الشعر الجاهلي والإسلامي الرياض : دار الرفاعي 1986-1406-116 ص ؛ 24 سم . (27)

الشعبي ، علي شواخ إسحاق . ملامح تربوية في الشعر الجاهلي والإسلامي . - الرياض : دار الرفاعي 1986-1406-72 ص ؛ 24 سم . (28)

الشفعة

أحمد ، عبد الخالق حسن . الربا وخراب الدنيا . - ط 1 . - القاهرة : الزهراء للإعلام العربي 1986-205 ص ؛ 24 سم . (25)

الزنا

سليمان ، عبد الفتاح . أدلة الزنا المعاقب عليها حداً في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي . - القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية 1986-87 ص؛ 23 سم . (26)

الشعر العربي - نقد

الشعبي ، علي شواخ إسحاق . ملامح اجتماعية في الشعر الجاهلي والإسلامي الرياض : دار الرفاعي 1406-1986 . 116 ص ؛ 24 سم . (27)

الشعبي ، علي شواخ إسحاق . ملامح تربوية في الشعر الجاهلي والإسلامي . - الرياض : دار الرفاعي 1406-1986 . 72 ص ؛ 24 سم . (28)

الشفعة

أحمد ، عبد الخالق حسن . الشفعة : دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقه الإسلامي . - ط 1 . - القاهرة : دار المصطفى للنسخ والطباعة ، 1986-245 ص ؛ 24 سم . (29)

الشيعة

ظهر ، إحسان الهى . الشيعة والسنة . - ط 1 . - القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1986-180 ص ؛ 24 سم . (30)

الصلاة

بن عبد الفتاح ، أبو إدريس محمد . وأقيموا الصلاة . - ط 8 مزبلة ومنقحة . - بنى سويف : دار الأقصى - مكتبة النجاح ؛ جيزة : هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان 1986-84 ص ؛ 17 سم . (31)

صلاة المسافر

السماحي ، مرسى عبد العزيز . قصر الصلاة في السفر عند فقهاء الشريعة القاهرة : أ السماعي 1986-64 ص ؛ 24 سم . (32)

الطيالسي - المسند

المرزل ، سعد . ترتيب أطراف أحاديث مسند الطيالسي . - الكويت : مكتبة دار الأقصى 1407-1986 . 155 ص ؛ 24 سم . (33)

عسل التحل

عبد المنعم ، عادل . الشراب المبارك عسل التحل ، الغناء والدواء . - القاهرة : ع عبد المنعم 1986-86 ص ؛ 24 سم . (34)

العقود

المصري ، محمد محمود ومحمد أحمد عابدين ، الفسخ والانتفاخ والنفاسخ ، في

ضوء القضاء والفقہ . - الاسكندرية:

منشأة المعارف 1986-198 ص ؛

24 سم . (35)

عمر بن الخطاب

عبد اللطيف ، محمد عبد الرحمن . عمر

ابن الخطاب : عظيم لكل

العصور . - القاهرة : دار نهضة

مصر للطباعة والنشر 1986-188,6 ص

24 سم . (36)

عمر بن عبد العزيز

العشرى ، عبد السلام . العادل عمر بن

عبد العزيز . - القاهرة : دار نهضة

مصر للطبع والنشر ، 1986-304 ص :

إيض ؛ 20 سم . (37)

الفتاوى الشرعية

الرومى ، عبد الجواد محمد . الفتاوى

والأحكام ؛ سعد محمد الفرشوطى

(جمع واختيار) . - القاهرة :

س الفرشوطى 1986-179 ص ؛

30 سم . (38)

الفراء - معانى القرآن

عبد الكريم ، صبحى عبد الحميد محمد .

اللهجات العربية فى معانى القرآن

للفراء : دراسة نحوية وصرفية

ولغوية . - ط 1 . - القاهرة :

ص عبد الكريم ، 1986-454 ص ؛

24 سم . (39)

الفقه الطبى

الواعى ، توفيق ، أحمد أبو الفضل ، أحمد

رجائى الجندى . المرشد الإسلامى

فى الفقه الطبى ، الجهاز الهضمى .

مصر : دار الوفاء للطباعة والنشر . -

1985-207 ص . (40)

القرآن - تفسير

صادق ، أحمد زغلول . المنهج الجديد فى

التفسير الموضوعى . - القاهرة :

أ صادق ، 1986- مج 1 (331 ص) ؛

22 سم . (41)

صادق ، أحمد زغلول . المنهج الجديد فى

الدخيل فى التفسير : مقدمات

وتيارات . - القاهرة : أ صادق ،

1986- مج 1 (387,6 ص) ؛ 23 سم .

(42)

القرآن - السور والآيات

الصابونى ، محمد على . إيجاز البيان فى

سور القرآن . - ط 2 . - القاهرة :

دار الصابونى ، 1986-324 ص ؛

24 سم . (43)

القرآن - فهارس

حسين ، السايح على . سبيل الهدى ،

دراسة تاريخية وتبويب موضوعى

لآيات من القرآن الكريم . -

طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ . -

1986-358 ص ؛ 19 سم . (44)

طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ ،
1986-79 ص 19 ؛ سم . (49)

المسيح (عليه السلام)

العقاد ، عباس محمود . حياة المسيح في
التاريخ وكشوف العصر الحديث . -
(القاهرة) : دار الهلال ، 1986 .
198 ص 24 ؛ سم . (50)

أطروحات

ابن الزبير - البرهان

شعباني ، محمد . البرهان في ترتيب سور
القرآن لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم
ابن الزبير - دراسة وتحقيق . - الرباط :
دار الحديث الحسنية ، 1986 . دبلوم
الدراسات العليا .

(اشراف : أ . د . عبد السلام
الهراس) . (51)

ابن المظفر - الاختلاف

العجلان ، عبد الله بن عبد العزيز . تحقيق
كتاب : ايثار الانصاف في آثار
الاختلاف لشمس الدين ابن المظفر .
الرياض : المعهد العالي للقضاء ،
1406 . دكتوراه . - (اشراف
د . عبد الغفار إبراهيم صالح) .
(52)

القرآن - قراءات

محيسن ، محمد سالم . القراءات وأثرها في
علوم العربية . - المدينة المنورة :
م محيسن ، 1986 . مج 2 (398 ص) ؛
24 سم . (45)

القرآن - المحكم والمتشابه

الكرماني ، محمود بن حمزة بن نصر .
البرهان في توجيه متشابه القرآن ؛
تحقيق ودراسة وتعليق عبد القادر
أحمد عطا . - بيروت : دار الكتب
العلمية ، 1986-208 ص ؛ 24 سم .
(46)

القصاص

أبو زيد ، محمد عبد الحميد . القصاص ..
والحياة . - القاهرة : دار النهضة
العربية 1986 . (47)

القصاص

القومية العربية

أحمد ، ضياء الدين . حركة القومية
العربية . - قم (إيران) : المركز الإسلامي
للأبحاث السياسية . - 1986 .
169 ص ؛ 19 سم . (الدراسات
السياسية 5) (48)

القومية والديمقراطية

الغويل ، إبراهيم بشير . البعد القومي
والديمقراطي ، بتأصيل عربي إسلامي .

1986-. ماجستير - . (اشراف :
د . عبد العزيز الدوري) . (56)

الأندلس

محمد ، عواد صالح . الأندلس في عهد
الطوائف الأولى 238-300 دراسة في
السياسة الداخلية . - الموصل :
كلية الآداب جامعة الموصل ،
1986-. ماجستير - . (اشراف : د . خليل
إبراهيم صالح) . (57)

أهل الذمة

الطريقى ، عبد الله بن إبراهيم على .
الاستعانة بغير المسلمين في الفقه
الإسلامي . - الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1406-. دكتوراه . -
(اشراف د . عبد العال عطوة) .
(58)

الأهلية (فقه)

آل على ، صالح بن سعود بن سليمان .
عوارض الأهلية المؤثرة في المسؤولية
الجنائية . - الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1406-. دكتوراه . -
(اشراف د . عبد العال عطوة) .
(59)

البطليوسي - فلسفته

علقم ، حسن . الجوانب الفلسفية في
كتابات ابن السيد البطليوسي . -
الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة
الجامعة الأردنية ، 1986-. ماجستير .
(60)

أحمد بن حنبل - المعاملات

الفراج ، عبد الله بن حمود بن ناصر .
مفردات الإمام أحمد في المعاملات .
الرياض : المعهد العالي للقضاء ،
1406-. ماجستير - . (اشراف
د . عبد الله بن محمد الطيار) .
(53)

أحمد بن حنبل - الوقوف والوصايا

الزبد ، عبد الله بن أحمد بن علي . كتاب
الوقوف والوصايا برواية الخلال عن
أحمد - دراسة وتحقيق ... الرياض :
المعهد العالي للقضاء ، 1406-.
دكتوراه . - (اشراف د . طه جابر
العلواني) . (54)

الأسرة المغربية

معادى ، زنب . الأسرة المغربية بين الخطاب
الشرعي والخطاب الشعبي ، حالة
الدار البيضاء . - الرباط : كلية
الآداب والعلوم الإنسانية جامعة
محمد الخامس ، 1986-. دبلوم
الدراسات العليا . (اشراف أ . فاطمة
المرنيسي) . (55)

إفريقيا الشمالية والتعريب

بوخالفة ، نور الهدى . الإسلام والتعريب في
الشمال الإفريقي - في القرون الثلاثة
الأولى للهجرة . - الأردن : كلية
الآداب قسم التاريخ الجامعة الأردنية ،

البناء (فقه)

الفايز ، إبراهيم بن محمد بن يوسف .
البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي .
الرياض : المعهد العالي للقضاء ،
1406- . دكتوراه . - (اشراف :
د . عبد العال عطوة) . (61)

الثعالبي - منهجه

محمد ، نائر حامد . منهج البحث التاريخي
عند الثعالبي . - الموصل : كلية
الآداب جامعة الموصل ، 1986- .
ماجستير . - (اشراف د . خضر
جاسم محمد الدوري) . (62)

الحديث - إسناد

الطه ، عمان . رواية الحديث بين المدرسة
الحجازية والمدرسة العراقية . الرباط :
دار الحديث الحسنية ، 1986- . دبلوم
الدراسات العليا . (اشراف د .
يوسف الكتاني) . (63)

الحرية

الصغير ، فالح عبد الرحمن . كفالة الحريات
في الإسلام . - الرياض : المعهد
العالي للقضاء ، 1406- . دكتوراه . -
(اشراف : د . عبد العال
(عطوة) . (64)

الخمل (فقه)

سعيد الرحمن ، أحمد حسين . أحكام

الحامل في الشريعة الإسلامية . -
الرياض : المعهد العالي للقضاء ،
1406- . دكتوراه . - (اشراف د . أحمد
الحاج علي الأزرق) . (65)

الخلفاء الراشدون

هادي ، رياض هاشم . دور الأنصار
السياسي في الدولة العربية الإسلامية
حتى نهاية العصر الراشدي . -
الموصل : كلية الآداب جامعة
الموصل ، 1986- . ماجستير . -
(اشراف : د . هاشم يحيى حسين
الملاح) . (66)

الخليج العربي - تاريخ

حمدون ، شذى إدريس . التجارة في الخليج
العربي في القرنين الرابع والخامس
الهجريين . - الموصل : كلية الآداب
جامعة الموصل ، 1986- . ماجستير .
(اشراف : د . عبد المنعم رشاد
محمد) . (67)

دمشق - تاريخ

الحناوي ، مفيد جابر . العلاقات السياسية
بين إمارة دمشق ومملكة بيت المقدس
اللاتنية في القرن الثاني عشر
الميلادي . - الأردن : كلية الآداب
قسم التاريخ الجامعة الأردنية ،
1986- . ماجستير . - (اشراف :
أ . د . مصطفى الحياوي) . (68)

الدمشقي ، أبو الفضل - فكره

الأقطش ، عبد المجيد بن محمد . الفكر
الإسلامي لدى أبي الفضل
الدمشقي . - الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1986-1406 . - دكتوراه .
(69)

دور سك النقود - تاريخ

سليم ، سهام محمد المهدي . دار الضرب
بالاسكندرية ونقودها الإسلامية من
الفتح العربي حتى القرن الخامس
عشر الميلادي - دراسة أثرية . -
القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار
الإسلامية جامعة القاهرة ، 1986 . -
دكتوراه . - (اشرف أ. د . حسن
الباشا) . (70)

الدولة العباسية

الكاسيه ، حسين فلاح . الدواوين المركزية في
العصر العباسي الأول . - الأردن :
كلية الآداب قسم التاريخ الجامعة
الأردنية ، 1986 . - ماجستير . -
(اشرف أ . عبد العزيز الدوري) .
(71)

نوري ، موفق سالم . العلاقات العباسية
البيزنطية في العصر العباسي الأول
132-247 دراسة عسكرية سياسية
حضارية . - الموصل : كلية الآداب
جامعة الموصل ، 1986 . - ماجستير .
(اشرف عبد المتعم رشاد محمد) .
(72)

الرافعي ، مصطفى صادق

الأطرم ، فهد بن عبد الله . حياة الرافعي
وآدابه . - الرياض : كلية اللغة
العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية 1407 . - دكتوراه . (73)

الرهن (فقه)

الدعيلج ، مبارك بن محمد . الرهن في الفقه
الإسلامي . - الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1986-1406 . - دكتوراه . -
(74)

الزنجشري والطبري - تفسيرهما

أحمد ، حسين كمال . التأويل في تفسير
الزنجشري والطبري . دراسة مقارنة
لقضايا العدل والتوحيد والإمامة
والعصمة . - القاهرة : كلية الآداب
جامعة عين شمس ، 1986 . - دكتوراه .
(اشرف أ. د . إبراهيم عبد الرحمن) .
(75)

السيرة النبوية - بليوجرافيا

يسف ، محمد . المصنفات المغربية في السيرة
النبوية . - الرباط : دار الحديث
الحسنية ، 1986 . - دكتوراه .
(اشرف أ. د . عائشة عبد الرحمن) .
(76)

شريح - فقهه وقضاؤه

القاسم ، سليمان بن عبد الله بن سليمان .
القاضي شريح فقهه وقضاؤه . الرياض :

المعهد العالي للقضاء ، 1406-.

دكتوراه .- (اشراف د . حسن
صبحى أحمد) . (77)

شعراء الأزهر

غزالي ، السيد فتح الله عبد العزيز . شعراء
الأزهر في النصف الأول من القرن
العشرين .- المنصورة : كلية اللغة
العربية جامعة الأزهر ، 1986- .
ماجستير . (اشراف أ . د . محمد
السعدى فرهود) . (78)

الصحافة المصرية - تاريخ

الكومى ، سامى . الصحافة الإسلامية في
مصر في القرن التاسع عشر .-
القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية اللغة
العربية ، 1986- . ماجستير . (79)

الصهيونية في العراق

عبد العزيز ، هاشم فوزى . النشاط
الصهيونى في العراق بين عامى
1920-1945 .- الأردن : كلية الآداب
قسم التاريخ الجامعة الأردنية ، 1986- .
ماجستير .- (اشراف أ . د .
عبد الأمير أمين) . (80)

الطبرى - تفسيره

حتحات ، أمان الدين . الجهود النحوية في
تفسير الطبرى .- حلب : كلية
الآداب والعلوم الإنسانية جامعة
حلب ، 1986- . ماجستير .-
اشراف : د . مصطفى جطل . (81)

العدالة الاجتماعية

سمارة ، إحسان . مفهوم العدالة الاجتماعية
في الفكر الإسلامى المعاصر .-
الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة
الجامعة الأردنية ، 1986- . ماجستير .
(82)

العقوبات المالية (فقه)

البشر ، سعود بن محمد بن عبد الله .
العقوبات المالية في الإسلام (تأصيل
وتطبيق) .- الرياض : المعهد العالي
للقضاء ، 1986- . دكتوراه .-
(اشراف د . أحمد محمد العسال) .
(83)

العمارة الإسلامية - مصر

حسن ، جمال عبد الرحيم إبراهيم .
الزخارف الجيرية في عمائر القاهرة
الدينية الباقية في العصر المملوكى
البحرى .- القاهرة : كلية الآثار
قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة
1986- . ماجستير . (اشراف :
أ . د . حسن الباشا) . (84)

عبد العزيز ، جمال عبد الرؤوف . مساجد
مصر العليا الباقية من الفتح العربى
حتى نهاية العصر العثمانى - دراسة
أثرية معمارية .- القاهرة : كلية
الآثار قسم الآثار الإسلامية جامعة
القاهرة ، 1986- . ماجستير .
(اشراف : د . آمال العمرى) .
(85)

الكباني ، مختار حسين أحمد . جامع الأمر
تمراز الأحمدي - دراسة أثرية
معمارية . - القاهرة : كلية الآثار
قسم الآثار الإسلامية جامعة القاهرة
1986 ماجستير . (اشراف :
أ . د . حسن الباشا) . (86)

العمى (فقه)

القضاة ، مصطفى . أحكام العميان في
ضوء الفقه الإسلامى . - الرباط :
دار الحديث الحسنية ، 1986 . دبلوم
دراسات عليا . (اشراف أ . د . عمر
الجيدى) (87)

الفقه الحنبلى

الغزى ، عبد الرحمن بن محمد بن حمد .
تحقيق كتاب المذهب الأحمدي في فقه
الإمام أحمد (البيوع ، النكاح ،
الطلاق ، الجنائيات ، الديات ،
المخلود) . - الرياض : المعهد
الدالى ، 1406 . دكتوراه .
اشراف : د . عبد الغفار إبراهيم
صالح) . (88)

الفنون الزخرفية - مصر

الحسينى ، نعمت محمد أبو بكر . المنابر في
مصر في العصرين المملوكى
والتركى - دراسة أثرية فنية . -
القاهرة : كلية الآثار قسم الآثار
الإسلامية جامعة القاهرة ، 1986 .
دكتوراه . (اشراف أ . د . حسن الباشا) .
(89)

القانون المدنى - المغرب

ماء العينين ، حمداني شيبهنا . مدى تأثير
مصادر الالتزام في قانون الالتزامات
والعقود المغربى بالفقه الإسلامى . -
الرباط : دار الحديث الحسنية ،
1986 . دكتوراه . (اشراف :
أ . د . محمد فاروق النبهان) . (90)

القدس - تاريخ

اليعقوب ، محمد سليم . ناحية القدس
الشريف في الفترة ما بين 10-16
الأردن : كلية الآداب قسم التاريخ
الجامعة الأردنية ، 1986 . ماجستير .
(اشراف أ . د . عدنان البخيت) .
(91)

القرآن - إعراب

توامه ، عبد الجبار . الفعل في القرآن
الكريم . - حلب : كلية الآداب
والعلوم الإنسانية جامعة حلب ،
1986 . ماجستير . (اشراف :
د . مصطفى جطل) . (92)

القرآن - تفسير

عقل ، أبو الفتوح حسن إبراهيم . التفسير
الأدبى المعاصر للقرآن الكريم . -
المنصورة : كلية اللغة العربية جامعة
الأزهر ، 1986 . دكتوراه . (93)

القرآن - غريب

أبو حسن ، حلمى السيد . تحقيق ودراسة

كتاب قنعة الأريب في تفسير
الغريب .- القاهرة : كلية اللغة
العربية جامعة الأزهر ، 1986.-
ماجستير . (94)

الكندي - فلسفته

الكميلوت ، محمد . الإنسان في فلسفة
الكندي .- الأردن : كلية الآداب
قسم الفلسفة الجامعة الأردنية ،
1986.- ماجستير . (95)

الماوردي - فكره

عبد الواحد ، محمد . الماوردي : دراسة
في فكره النظري والعمل .-
الأردن : كلية الآداب قسم الفلسفة
الجامعة الأردنية ، 1986.-
ماجستير . (96)

الموصل - تاريخ

أحمد ، عبد الجبار حامد . الحياة العلمية
في الموصل في عصر الأتابكة
660-521 . الموصل : كلية الآداب جامعة
الموصل ، 1986.- ماجستير .
(اشراف : د . صلاح الدين أمين
طه) . (97)

النكاح (فقه)

كوني ، عبد الرحمن بن عوف . الشروط
في النكاح .- المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، 1406-1986.-
ماجستير . (98)

اليعمري - ترجمته

الراوتدي ، محمد . الحافظ أبو الفتح
اليعمري - حياته وآثاره وتحقيق
أجوبته .- الرباط : دار الحديث
الحسنية ، 1986.- دكتوراه .
(اشراف أ. د عائشة عبد الرحمن)
(99)

اليهودية

علي ، سعيد عطية . النبي الياهو وآثره
في الفكر الديني اليهودي .-
القاهرة : كلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر ، 1986.- ماجستير
(اشراف د . ألفت محمد جلال ،
د . عبد الرازق أحمد قنديل) .
(100)

بحوث

الاستثمار

الأمين ، حسن عبد الله . كيفية احتساب
عائد حسابات الاستثمارات من
الوجهة الشرعية .- 6 ص . في
ندوة البركة الرابعة للاقتصاد
الإسلامي (1986: الجزائر) . (101)

حمدي ، عبد الرحيم محمود . أفكار أولية
حول تقليل مخاطر الاستثمار
الخارجي في البلاد الفقيرة .- 16
ص في ندوة البركة الرابعة للاقتصاد
الإسلامي (1986: الجزائر) . (102)

الأظفار

خواجي ، يحيى ناصر . تقليم الأظفار على ضوء التراث النبوي والعلوم الطبية . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (104)

البنوك الإسلامية

حمود ، سامي . أصول حساب النفقات وقسمة الأرباح في البنوك الإسلامية 25 ص . في ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامي (1986: الجزائر) (105)

حقوق الطفل

البار ، عدنان أحمد . استثمار التعاليم الإسلامية في تثبيت حقوق الطفل . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (106)

الحمل

البار ، محمد علي . مدة الحمل أقله وأكثره في الشرع والطب والقانون . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (107)

الخنثى

ابن الخوجه ، محمد الحبيب . الخنثى بين الطب والفقه الإسلامي . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (109)

العولي ، سفيان . الأمراض غير الوبائية المصاحبة للحم الخنزير . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (110)

ناجي ، أمين . الخنزير والكحول وعلاقتهما بسرطان الكبد . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (111)

دوافع السلوك

نجاتي محمد عثمان . دوافع السلوك في الحديث النبوي . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (112)

زواج الأقارب

إبراهيم ، أحمد شوقي . زواج الأقارب . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (113)

شركات التأمين الإسلامية

الأمين ، حسن عبد الله . بند التحميل في شركات التأمين الإسلامية . - 4 ص في ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامي (1986: الجزائر) . (114)

الصحة

أبو ريذة ، محمد عبد الهادي . الصحة البدنية والنفسية في الإسلام . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (115)

الخياط ، هيثم . فقه الصحة . في المؤتمر
العالمى الرابع للطب الإسلامى
(1986: كراتشى) . (116)

الصيام

عامر ، إبراهيم محمد . الصيام وأثره على
أمراض العين بين الشريعة والطب .
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (117)

الطب الإسلامى

الندوى ، رشيد أشرف . الأسس العلمية
وأهمية الطب الإسلامى . في المؤتمر
العالمى الرابع للطب الإسلامى
(1986: كراتشى) . (118)

الطب الإسلامى - مخطوطات

قطاية ، سليمان . مخطوطات الطب
الإسلامى . في المؤتمر العالمى الرابع
للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .
(119)

الطب النبوى

الأشقر ، محمد سليمان . مدى الاحتجاج
بالأحاديث النبوية في الشئون الطبية
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (120)

الطب النبوى - مخطوطات

أغلو ، أكمل الدين إحسان . المخطوطات
التركية في الطب النبوى . في
المؤتمر العالمى الرابع للطب

الإسلامى (1986: كراتشى) . (121)

الطب النبوى - مصادر

أبو غدة ، عبد الستار . أحاديث الطب -
خصائصها وتصنيفها وجمعها . في
المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (123)
هاشم ، أحمد عمر . التراث الطبى النبوى .
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (123)

الطب النفسى

كاراجاس ، إحسان . الطب النفسى
ونظريته في الإسلام . في المؤتمر
العالمى الرابع للطب الإسلامى (1986:
كراتشى) . (124)

الطبيب المسلم

أبو النور ، الأحمدي . واجبات الطبيب
وحقوقه في الإسلام . في المؤتمر
العالمى الرابع للطب الإسلامى
(1986: كراتشى) . (125)

أنوار الحق . دور الطبيب المسلم في أمة
الإسلام . في المؤتمر العالمى الرابع
للطب الإسلامى (1986: كراتشى) .
(126)

عبد الجواد ، محمد . الطبيب المسلم بين
أحكام القانون الوضعى والشريعة .
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (127)

عمار ، سليم . دور الطبيب المسلم في تركيز تعاليم الإسلام . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (128)

مسعود ، حمدي . دور الطبيب المسلم في نشر تعاليم الإسلام . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (129)

عسل النحل

اختر ، محمد شعيب . تأثير عسل النحل النقي من بعض أنواع النحل على مستوى الجلوكوز في الأرنب . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (130)

قنديل ، عادل . عسل النحل وعلاقته بأمراض الكبد . في المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي (1986: كراتشي) . (131)

العلمانية

زكريا ، فؤاد . الإسلام والعلمانية في أول مناظرة علنية في مصر . في مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) (132)

الغزالي ، محمد . الإسلام والعلمانية في أول مناظرة علنية في مصر . في مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) . (133)

القرضاوى ، يوسف . الإسلام والعلمانية في أول مناظرة علنية في مصر . في مناظرة الإسلام والعلمانية (1986: القاهرة) . (134)

العلوم الإنسانية - أسلمة

عروة ، أحمد . آفاق إسلامية لفلسفة العلوم الإنسانية . في ملتقى الفكر الإسلامي العشرين (1986: الجزائر) (135)

غازي ، محمود . حركة توجيه العلوم الإنسانية وجهة إسلامية في باكستان . في ملتقى الفكر الإسلامي العشرين (1986: الجزائر) (136)

النلوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور الإسلام الثورى البنائى في مجال العلوم الإنسانية . في ملتقى الفكر الإسلامي العشرين (1986: الجزائر) (137)

العلوم الإنسانية - تدريس

البوطي ، محمد سعيد رمضان . مشكلة العلوم الإنسانية في جامعاتنا الإسلامية . في ملتقى الفكر الإسلامي العشرين (1986: الجزائر) (139)

جارودى ، رجاء . تأملات حول الحاجز الذى أقامته بعض مدارس العلوم

الإنسانية ضد الإيمان بالله والوحى .
في ملتقى الفكر الإسلامى العشرين
(1986: الجزائر) . (140)

معروف ، بشار عواد . أصول الفكر في
دراسة العلوم الإنسانية المعاصرة .
في ملتقى الفكر الإسلامى العشرين
(1986: الجزائر) . (141)

العلوم الإنسانية - مناهج

أبو ريان ، محمد على . العلوم الإنسانية
وأزمة مناهجها المعاصرة في دراسة نقدية
لأسسها وبنيتها اللاهوتية . في
ملتقى الفكر الإسلامى العشرين
(1986: الجزائر) . (142)

الفكر السياسى الإسلامى

صديقى ، كليم . فكر المسلمين السياسى
وسلوكلهم في ظل الاستعمار . -
36 ص . في الندوة العالمية عن
فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة
الاستعمارية (1986: لندن) . (143)

الكحول

سليمان ، سليمان أحمد . أثر الكحول على
نمو الدماغ وعلى فعالية انزيمات
الليسوزيمات أثناء نمو الدماغ .
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (144)

صقال ، محمد عدنان . الكحول وأمراض
العظام . في المؤتمر العالمى الرابع

للطب الإسلامى (1986: كراتشى)
(145)

على ، فاروق محمد . علاقة الكحول
والظواهر غير الطبيعية في الأيض .
في المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (146)

الكلاب

حلمى ، عبد الحافظ . الأمراض الزنوسية
للكلاب والصحة العامة . دراسة
وبائية إسلامية . في المؤتمر العالمى
الرابع للطب الإسلامى (1986:
كراتشى) . (147)

مسهل ، فاروق . تحريم الكلاب في
الإسلام . في المؤتمر العالمى الرابع
للطب الإسلامى (1986: كراتشى)
(148)

الوضوء

شحاته ، مصطفى أحمد . علاقة الوضوء
بحماية الجسم من الأمراض . في
المؤتمر العالمى الرابع للطب
الإسلامى (1986: كراتشى) . (149)

الوقاية من الأمراض

أحمد ، محمد كامل . الإسلام والوقاية من
الأمراض . في المؤتمر العالمى الرابع
للطب الإسلامى (1986: كراتشى)
(150)

مقالات

ابن رشد - فلسفته

حمادة ، طراد كنج . الحلال والوجوب في
الفلسفة وعلوم المنطق عند القاضي
القرطبي الفيلسوف أبو الوليد
ابن رشد . - المنتقى . - م 3 . ع 1
1406-1986 ص 87-96- (151)

ابن سينا

الفيطاني ، جمال . ابن سينا يتحدث عن
نفسه . - العربي . - م 29 . ع 336
1407-1986 ص 44-47- (152)

أبو هريرة

الندوي ، محمد صابر الحسن . أبو هريرة
رضي الله عنه « صحابي مظلوم
ومفتري عليه » -5- البعث الإسلامي
مج 30 . ع 7 ربيع الثاني 1406 / نوفمبر
ديسمبر 1985 ص 68-75- (153)

الإجماع (أصول فقه)

فيض الله ، محمد فوزي . على هامش
حجية الإجماع (٢) . الوعي
الإسلامي . - م 23 . ع 264
ذو الحجة 1406- أغسطس 1986
ص 19-23- (154)

إدريس ألوما

الغنيمي ، عبد الفتاح مقلد . رجال نشروا
الإسلام في قلب القارة الإفريقية

الملاي إدريس ألوما سلطان برنو
1603-1570/1011-979 . - الفصيل . -
م 10 . ع 114 ذو الحجة 1406-
أغسطس - سبتمبر 1986 ص 31-34
(155)

الاستثمار

شحاته ، حسين . حسين . مشكلة قياس
عوائد الاستثمارات في المصارف
الإسلامية وأسس محاسبية مقترحة
لحلها . - الاقتصاد الإسلامي . -
م 6 . ع 65 ربيع الثاني 1407-
ديسمبر 1986 ص 28-34- (156)

عمر ، محمد عبد الحليم . أولويات
الاستثمار في المنهج الإسلامي .
الاقتصاد الإسلامي ع 60 ذوالقعدة
1406- يوليو 1986 ص 32-40 . ع 61
ذو الحجة 1406- أغسطس 1986
ص 9-15- (157)

إسلاميات - كشاف

كشاف المقالات الإسلامية . - المنتقى . -
م 3 . ع 1 1406-1986 ص 159-168-
(158)

أطفال الأنابيب

السبيلي ، محمد برهان الدين . طفل الأنبوب
والشريعة الإسلامية ، تعريب :
نعمان الدينم الندوي . - البعث
الإسلامي . - مج 31 . ع 1
رمضان 1406- مايو ويونيو 1986
ص 70-74- (159)

الاغتراب

القاضي ، على . ظاهرة الاغتراب . - البعث الإسلامي . - مج 30. ع 7 ربيع الثاني 1406 - نوفمبر - ديسمبر 1985 ص 29-20. (160)

الأقليات الإسلامية

الاصلاحي ، سلطان أحمد . دور الأقليات المسلمة المنشود في ضوء الكتاب والسنة (2) ، تعريب : محمد رضى الإسلام النوى . - البعث الإسلامي . - مج 31. ع 1 رمضان 1406 - مايو ويونيو 1986 ص 82-75. (161)

حلاوى ، محمود . دور المساجد والمراكز الإسلامية في مجتمع الأقلية المسلمة (1) الفكر الإسلامى س 15 ع 8 ذو الحجة 1406 - آب 1986 ص 65-60. (162)

طمانو ، سلبادا . التربية لدى الأقليات الإسلامية - تطوير النظام التعليمى عند المسلمين بالفلبين . - الإسلام اليوم . - ع 4 رجب 1406 - إبريل 1986 ص 32-29. (163)

محمود ، جمال الدين محمد . الأقليات الإسلامية المشكلات الثقافية والاجتماعية . - الفكر الإسلامى . - س 15. ع 6 رمضان - شوال 1406 - مايو 1986 ص 43-33. (164)

أهل بيت النبى - ييلوجرافيا

الطباطبائى ، عبد العزيز . أهل البيت عليهم السلام فى المكتبة العربية . - تراثنا . - س 1. ع 3 (1406) ص 38-58. (165)

بجاية - تاريخ

بلقاسم ، مولود قاسم نايت . بجاية الإسلام لقنت أوروية الرياضيات بلغة العروبة . - الثقافة . - س 15. ع 89 ذو الحجة - محرم 1406-1405 سبتمبر - أكتوبر 1985 ص 45-28. (166)

البنوك الإسلامية

زعر ، محمد عبد الحكيم . من يحمى أموال المودعين بالبنوك الإسلامية ؟ . - الاقتصاد الإسلامى . - س 6 ع 64 ربيع الأول 1407 - نوفمبر 1986 ص 26-16. (167)

مقارنة بين البنوك الإسلامية والبنوك غير الإسلامية . - الاقتصاد الإسلامى . - س 6. ع 64 ربيع الأول 1407 - نوفمبر 1986 ص 27-30. (168)

البنوك الإسلامية - ييلوجرافيا

عطية ، محيى الدين . الفكر المصرفى الإسلامى فى عام 1404. - عالم الكتب س 7. ع 3 محرم 1407 - سبتمبر 1986 ص 349-331. (169)

البيروني

على ، سيد رضوان . البيروني ومنهجه في
البحث التاريخي . - الدراسات
الإسلامية . - مج 21. ع 2 رجب -
رمضان 1406 - إبريل - يونيو 1986
ص 1-18. (170)

التاريخ - فلسفة

الكيلاي ، إسماعيل . غياب المنهج في
التفسير المذهبي للتاريخ . - الأمة .
س 6 ع 72 ذو الحجة 1406 -
أغسطس 1986 ص 52-55. (171)

التربية

الجمالي ، فاضل . دور التربية القرآنية في
تغيير ما بالأنفس . الفكر الإسلامي
س 15. ع 7 ذو القعدة 1406 - تموز
1986 ص 19-25. (172)

كحالة ، زهير . من الآثار التربوية للآية
القرآنية . - الوعي الإسلامي . -
س 23. ع 267 ربيع الأول 1407 -
نوفمبر 1986 ص 8-14. (173)

التعليم العالي

عويس ، عبد الحليم عبد الفتاح . وسائل
تربية شباب الجامعات إسلامياً
وإعدادهم لخدمة الأمة (3). - البحث
الإسلامي . - س 31. ع 4
ذو الحجة 1406 - أغسطس وسبتمبر
1986 ص 42-54. (174)

التوحيد

بكوش ، محمد فتحي . أثر عقيدة التوحيد
في هدم سلطات الاستبداد . -
رسالة الجهاد . - س 5. ع 46
سبتمبر 1986 ص 136-145. (175)

مزيان ، عبد المجيد . أمانة التوحيد
والإنسانية في الفكر الإسلامي
المعاصر . - الثقافة . - س 15.
ع 89 ذو الحجة - محرم 1405 -
1406 / سبتمبر - أكتوبر 1985
ص 15-25. (176)

الندوي ، أي الحسن علي الحسن . عقيدة
التوحيد وأثرها في الحياة . - البحث
الإسلامي . - مج 30. ع 7 ربيع
الثاني 1406 - نوفمبر - ديسمبر
1985 ص 10-19. (177)

التوراة

السعدى ، محمد . حول موثوقية التوراة . -
رسالة الجهاد ، الحلقة 1: س 4.
ع (1986/1) ص 105-113.
الحلقة 2: س 4. ع 41 (1986/2)
ص 137-145. (178)

توزيع الدخل

شلي ، محمد . الزكاة وأثرها على توزيع
الدخل . ناجي الشربيني على خليل
البنوك الإسلامية . ع 48 رمضان
1406 - يونيو 1986 ص 35-41. (179)

الثعالبي - الأشباه والنظائر

الضامن ، حاتم صالح . كتاب الأشباه والنظائر المنسوب إلى الثعالبي . - المورد . - مج 15: ع 2 (1406-1986) ص 169-180. (180)

الحرية

مخلف ، محمد عزيز . الحرية في الفكر العربي الإسلامي . - المنار . - س 2. ع 18 (يونيو - حزيران 1986 ص 118-127. (181)

حسان بن ثابت

الندوي ، سعيد الأعظمي . حسان بن ثابت الأنصاري وشعره الإسلامي 7- - البعث الإسلامي . - مج 30. ع 7 ربيع الثاني 1406- نوفمبر - ديسمبر 1985 ص 76-86. (182)

حقوق الإنسان

أبو ناجي ، شوقي محمود . حقوق الإنسان . - الوعي الإسلامي . - س 23. ع 265 محرم 1407- سبتمبر 1986 ص 30-37. (183)

الحالات المالية

الجندي ، محمد الشحات . الحالة كضمان في المعاملات الإسلامية . - البنوك الإسلامية . - ع 48 رمضان 1406- يونيو 1986 ص 42-46. (184)

خطبة الجمعة

محمد ، عماد محمد . خطبة الجمعة في العالم الإسلامي . ملاحظات لا بد منها . - الأمة . - س 6. ع 72 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 40-43. (185)

الخلافة

محمود ، خالد . تصور الخلافة في ضوء القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وآراء العلماء في ضوء الكتاب والسنة . - الدراسات الإسلامية . - مج 21. ع 2 رجب - رمضان 1406- إبريل - يونيو 1986 ص 19-57. (186)

المودودي ، أبو الأعلى . من الخلافة إلى الملك . - المنتقى . - س 3. ع 1 1406-1986 ص 103-141. (187)

دائرة المعارف الإسلامية

الجندي ، محمد . سالم اليافعي يكشف لمنار الإسلام سموم دائرة المعارف الإسلامية . - منار الإسلام . - س 11. ع 12 ذو الحجة 1406- أغسطس 1986 ص 113-123. (188)

الدولة

شفيق ، منير . الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة . - المنتقى . - س 3. ع 1 1406-1986 ص 51-85. (187)

الدولة العثمانية

الجميل ، سيار . طبيعة الحياة الاجتماعية في
المشرق والمغرب العربيين خلال
الفترات العثمانية. - المستقبل العربى.
س 9. ع 92 أكتوبر 1986 ص 167-
183. (190)

الدين الخارجية

خرايشة ، عيد عبد الحميد . نظرة الإسلام
للدن الخارجية وأثرها على الدول
النامية ، القروض معناها ونظرة
الإسلام إليها. - الاقتصاد الإسلامى
ع 62 محرم 1407- سبتمبر 1986
ص 47-40. (191)

الرافعى ، مصطفى صادق

البحلوى ، عبد الرحمن . قيم إسلامية في
أدب الرافعى. - الوعى الإسلامى. -
س 23. ع 267 ربيع الأول 1407-
نوفمبر 1985 ص 98-93. (192)

الرودانى - صلة الخلف

حجى ، محمد . صلة الخلف بموصول
للرودانى -6- مجلة معهد المخطوطات
العربية. - مج 29. ج 2 شوال 1407-
يوليو - ديسمبر 1985 ص 569-433.
(193)

الزواج

سالم ، عبد الحميد . دعوى إبطال زواج بين
مسلم ويهودية بتهمة اكتساب الجنسية

- الفكر الإسلامى. - س 15.
ع 2 (1986/2-1406/5) ص 62-52.
(194)

السنة النبوية

الفنجرى ، محمد شوقى . السنة النبوية هل
تُحْدِثُ ؟ - الفكر الإسلامى. -
س 15. ع 10 (صفر 1407- أكتوبر
1986 ص 29-23. (195)

سيد قطب

السيد ، مصطفى كامل . الجنود الفكرية
للحركة الإسلامية سيد قطب والحركة
الإسلامية المعاصرة. - المنار. -
س 2. ع 18 يونيو - حزيران 1986
ص 45-36. (196)

سيناء

عبد الرحيم ، محمد عبد المقصود . سيناء
أرض الفيروز (فى بلاد الله) . -
الفيصل. - س 10 ع 113
ذو القعدة 1406- أغسطس 1986
ص 12-4. (197)

الشيخوخة - مؤتمرات

شرف ، موسى صالح . حلقة رعاية المسنين
فى الإسلام. - منار الإسلام. -
س 11. ع 10 (1986/6-1406/10)
ص 54-34. (198)

الطلاق

النلوى ، محمد أكرم . نفقة المطلقة المسلمة

في الفقه الإسلامي فضيلة الشيخ
مجاهد الإسلام .- البعث
الإسلامي .- س 30. ع 6 ربيع
الأول 1406- أكتوبر ونوفمبر 1985
ص 80-68. (199)

العالم الإسلامي

الغنوشي ، راشد . العالم الإسلامي ..
والاستعمار الحديث .- المنتقى .-
س 3. ع 1 (1986-1406) ص 145-
148. (200)

العقود

الإبراهيم ، محمد عقلة . حكم إجراء العقود
بوسائل الاتصال الحديثة ،
الهاتف- البرقية- التلكس في ضوء
الشريعة والقانون .- مجلة الشريعة
والدراسات الإسلامية .- س 3.
ع 5 شوال 1406- يوليو 1986 ص 79-
139. (201)

علم الخلية

الفتي ، محمد عبد القادر . الخلايا أعظم
المعامل الكيميائية في الوجود .- منار
الإسلام .- س 11. ع 12 ذوالحجة
1406- أغسطس 1986 ص 53-47.
(202)

علم الفلك

الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم
الفلك . الحلقة الثالثة . الفكر
الإسلامي .- س 15. ع 8

ذو الحجة 1406-آب 1986 ص 38-
45. (203)

الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم
الفلك « الأرض في المنظار الفلكي
والقرآني » الحلقة الخامسة .- الفكر
الإسلامي .- س 15. ع 10 صفر
1407- أكتوبر 1986 ص 37-30.
(204)

علم الكيمياء

عبد العزيز ، محمد الحسيني . المسلمون
وعلم الكيمياء .- الوعي الإسلامي
س 23. ع 265 محرم 1407- سبتمبر
1986 ص 99-94. (205)

العلم والعمل

شناوي ، فهمي . ضرورة الربط بين العلم
والفعل .- البعث الإسلامي .-
س 31. ع 4 ذو الحجة 1406-
أغسطس وسبتمبر 1986 ص 22-13.
(206)

العلوم السياسية

عباده ، عبد اللطيف . المبادئ السياسية
والسنة النبوية (4).- البعث
الإسلامي .- مج 30- ع 6 ربيع
الأول 1406- أكتوبر ونوفمبر 1985
ص 52-37 (5). ع 7 ربيع الثاني
1406- نوفمبر وديسمبر 1985
ص 41-33. (207)

على بن أبي طالب - نهج البلاغة

الأملي ، حسن حسن زاده . مقدمة في مصادر نهج البلاغة . - تراثنا . -
س 1 ع 5 (1986-1406) ض 12-24.
(208)

الميلاني ، على . أهل البيت - عليهم السلام في نهج البلاغة . - تراثنا . - س 1.
ع 5 (1986-1406) ص 125-147.
(209)

غراب ، أحمد - الشخصية الإنسانية

غنيم ، كارم السيد . الشخصية الإنسانية في ضوء القرآن الكريم تأليف الدكتور/أحمد عبد الحميد غراب . -
الوعي الإسلامي . - س 23.
ع 265 محرم 1407 - سبتمبر 1986
ص 113-123.
(210)

الفقه الشيعي

السبحاني ، جعفر . تطور الفقه عند الشيعة في القرنين الرابع والخامس ، كتاب المذهب للقاضي ابن البراج . - تراثنا . - س 1.
ع 2 (1406)
ص 15-34.
(211)

الفقه المالكي

خالد ، حسن . صورة عن المذهب المالكي والمذاهب الأخرى . - الفكر الإسلامي . - س 15.
ع 10 صفر 1407 - أكتوبر 1986 ص 11-14.
(212)

الفكر السياسي

شناوي ، فهمي . الإسلام وأصول الحكم . - البعث الإسلامي . - س 31.
ع 8 جمادى الأولى 1406 - يناير وفبراير 1986 ص 38-48.
(213)

فلسفة الحضارة

عبد الحميد ، حسن . محاولة في نظرية الحضارة الإسلامية : الحضارة الإسلامية من الممارسة العنصرية إلى المرحلة العلمية . المجلة العربية للعلوم الإنسانية . س 6.
ع 22 ربيع 1986 ص 6-45.
(214)

النجار ، حسين فوزي . الإسلام وفلسفة الحضارة . - منبر الإسلام . -
س 45.
ع 3 ربيع الأول 1407 - نوفمبر 1986 ص 94-99.
(215)

القرآن - ترجمة

أبو جابر ، جابر . القرآن وترجماته في روسيا . - العربي . - س 29.
ع 336 صفر 1407 - نوفمبر 1986
ص 23-29.
(216)

الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم . - رسالة الجهاد . - س 4.
ع 44 مايو 1986 ص 78-83.
(217)

القرآن - تفسير

اليومي ، محمد رجب . التفسير الموضوعي للقرآن . - التضامن الإسلامي . - س 41.
ع 8 صفر

1407- أكتوبر 1986 ص 30-39 (218)

القيعى ، محمد عبد المنعم . التفسير
الموضوعى للقرآن الكريم -2- منبر
الإسلام - س 45. ع 3 ربيع
الأول 1407- نوفمبر 1986 ص 22-26
(219)

النقشبندى ، محمد عمر العزى . أنوار
البيان فى تفسير القرآن .- الرسالة
الإسلامية .- س 20. ع 196-197
ذو الحجة 1406- محرم 1407-
أغسطس - سبتمبر 1986 ص 107-
113- (220)

القرآن - المحكم والمتشابه

فرحات ، أحمد حسن . معانى المُحكّم
والمُتشابه فى القرآن الكريم .-
مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.
س 3. ع 5 شوال 1406- يوليو 1986
ص 140-208. (221)

القرآن والعلم

منصور ، فاروق . القرآن منهج للدين
والعلم .- التربية .- ع 79 محرم
1407- سبتمبر 1986 ص 85-88 (222)

القرصنة

الصالح ، صبحى . القرصنة فى المفهوم
الإسلامى .- الفكر الإسلامى .-
س 15. ع 6 رمضان - شوال 1406-
مايو 1986 ص 50-55. (223)

القفقاس

الشيخ ، سليمان . فسيفساء اللغات والناس
فى بلاد القفقاس .- العربى .-
س 29. ع 337 ربيع الأول 1407-
ديسمبر 1986 ص 68-91. (224)

القواعد الفقهية

الميس ، خليل . القواعد الفقهية الكلية
ومقاصد الشريعة .- الدراسات
الإسلامية .- س 20. ع 4 محرم -
ربيع الأول 1406- أكتوبر - ديسمبر
1985 ص 76-97. (225)

القومية

عبد اللوى ، محمد . مفهوم القومية ومفهوم
الأمة فى الفكر الإسلامى الحديث
والمعاصر .- المنتقى .- س 3.
ع 1 (1406-1986) ص 9-50. (226)

القومية العربية

سيف الدولة ، عصمت . عن العروبة
والإسلام . المنابر : ع 4 حزيران-
يونيو 1986 ص 107-109 (محمود
جواد) . (227)

فضل الله ، محمد حسين . الإسلام يعتبر
العروبة ساحتها الفضلى التى تحمل
بساطته ووجدانه . المنابر : ع 3
(آيار/مايو 1986) ص 11-24 (228)

القومية والأمية

التيمى ، طاهر جاسم . الإسلام والقومية

الإسلام والأمة (عبد الله سلوم
السامرائي) - المستقبل العربي -
س 9. ع 92 (أكتوبر 1986) ص 154-
166. (229)

القوى العاملة

سند ، عرفة متولى . تخطيط القوى العاملة
بين المؤيدين والمعارضين في الفكر
الإسلامي . - الاقتصاد الإسلامي .
ع 60 ذو القعدة 1406 - يوليو 1986
ص 5-9. وع 61 ذو الحجة 1406 -
أغسطس 1986 ص 16-25. (230)

الكويت - مساجد

عبد الله ، عبد الغنى محمد . المساجد
القديمة في الكويت . - العربي .
س 29. ع 237 ربيع الأول 1407 -
ديسمبر 1986 ص 147-155. (231)

المخطوطات - تحقيق

شاكر ، أحمد محمد . دليل المحقق للنص
العربي (5) - البصائر . - س 2.
ع 186، 1 ص 171-189. (232)

مولوى ، أسد . نظرات في فن التحقيق . -
تراثنا . - س 1. ع 3 (1406) ص 8-13
(233)

المخطوطات - فهرس

الحسيني ، السيد أحمد . مخطوطات مكتبة
فحول القزويني : قزوين - إيران . -
تراثنا . - س 1. ع 2 (1406) ص 65-
95. (234)

المسرح

دفع الله ، طاهر . في المسرح الإسلامي . -
المشكاة . - س 2. ع 6,5 شوال
1406 - يونيو 1986 ص 96-110. (235)

صالح ، حكمت . في المسرح الإسلامي :
شيء عن الموت (2) . - المشكاة . -
س 2. ع 6,5 شوال 1406 - يونيو 1986
ص 80-95. (236)

المسرحيات

خليل ، عماد الدين . الظن والإثم (مسرحية
ذات فصل واحد) . - الوعي
الإسلامي . - س 23. ع 271
(1407/7-1987/3) ص 114-123. (237)

المسلمون في الاتحاد السوفيتي

ساعاتي ، يحيى محمود . المسلمون في الاتحاد
السوفيتي . - الفيصل . - س 10.
ع 114 ذو الحجة 1406 -
أغسطس - سبتمبر 1986 ص 41-45
(238)

المسلمون في أوروبا

احصائيات وملاحظات عن المهاجرين
المسلمين في بعض البلدان الأوروبية . -
المنتقى . - س 3. ع 1 (1406-1986)
ص 97-101. (239)

المسلمون في فرنسا

شاكر ، محمود . الفتح الإسلامي في فرنسا

- الفیصل - س 10. ع 114
ذو الحجة 1406 - أغسطس - سبتمبر
1986 ص 22-27. (240)

المسلمون في فرنسا

جیلیارد ، جاك . ملف الإسلام في فرنسا
(2) (ترجمة : مروان جردلي) -
الفكر الإسلامي - س 15. ع 9
محرم 1407 - سبتمبر 1986 ص 64-71
(241)

المسلمون في موريتانيا

المحسى ، حسين . في موريتانيا آفاق
إسلامية - منار الإسلام -
س 12. ع 1 المحرم 1407 - سبتمبر
1986 ص 50-63. (242)

النشوء والارتقاء

الندروز ، أ . ه . النظريات العلمية ونظرية
التطور . ترجمة أورخان محمد علي .
الأمة - س 6. ع 72 ذو الحجة
1406 - أغسطس 1986 ص 60-63.
(243)

النفاق والمنافقون

حفنى ، عبد الحليم . الإسلام .. وخطر
النفاق - الهداية - س 10.
ع 109 ربيع أول 1407 - نوفمبر 1986
ص 52-58. (244)

النقد الأدبي

خليل ، عماد الدين . شيء عن ضوابط

النقد الإسلامى - المشكاة -
س 2. ع 6,5 شوال 1406 - يونيو
1986 ص 12-19. (245)

لغزوى ، على . نحو منهج إسلامي في النقد
الأدبي (4) - المشكاة - س 2.
ع 6,5 شوال 1406 - يونيو 1986
ص 29-39. (246)

الهجرة النبوية

البدري ، شاكرو . العبرة في الهجرة -
الرسالة الإسلامية - س 20.
ع 196-197 ذو الحجة 1406 - محرم
1407 - أغسطس وسبتمبر 1986
ص 49-55. (247)

البر ، عبد الرحمن عبد الحميد أحمد .
الهجرة المباركة دروس في التخطيط
والتنظيم - منار الإسلام -
س 12. ع 1 المحرم 1407 - سبتمبر 1986
ص 6-11. (248)

الفخراني ، محسن إسماعيل . نحن والهجرة .
منار الإسلام . س 12. ع 1 المحرم
1407 - سبتمبر 1986 ص 12-17.

(249)

الوحدة

الندوى ، أبو الحسن علي الحسنى . الوحدة
العقائدية الحضارية العالمية -
البعث الإسلامى - س 30. ع 6
ربيع الأول 1406 - أكتوبر ونوفمبر
1985 ص 10-14. (250)





من
قائمة منشورات
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار البحوث العلمية
Scientific Research House

اسم الكتاب	المؤلف أو المترجم	سنة الطبع	عدد الصفحات	القياس (مم)	السعر (د.ك.)
الإخوان المسلمون	ترجمة: د. محمود أبو السعود	١٩٨٠	٥١٢	٢٤×١٧	٣ - ر
أضواء على معالم في الطريق	سالم البهنساوي	١٩٨٥	٢٥١	٢٤×١٧	٢ - ر
الأمروحات الإسلامية دليل بليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	٩٥	٢٤×١٧	١٢٥٠ - ر
الإيمان كما يصوره القرآن والسنة	د. علي عبد المنعم عبد الحميد	١٩٧٨	٤٠٨	٢٤×١٧	٢ - ر
بحوث المؤتمرات الإسلامية دليل بليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	١٢٥	٢٤×١٧	١٥٠٠ - ر
تيسير التجويد مع شريط للتدريب ط٤	عبد الوارث سعيد	١٩٨٦	٩٥	١٩×١٤	١٢٥٠ - ر
الحكم وقضية تكفير المسلم (مجلد) ط٢	سالم البهنساوي	١٩٨٥	٣٨٨	٢٤×١٧	٢ - ر
دراسات في الفقه للجنائي الإسلامي	د. عوض محمد عوض	١٩٨٣	٤٢٧	٢٤×١٧	٢٥٠٠ - ر
دعاة لا بغاة	د. علي جريشة	١٩٨٤	٢٢٨	٢٤×١٧	١٥٠٠ - ر
دليل الحاج	حسن أبووب	١٩٨٠	١٣٢	١٦×١١	٥٠٠ - ر
دور الحركة الإسلامية في تصفية الاقطاع	محمد مورو قرقر	١٩٨٠	٩٠	١٩×١٤	٥٠٠ - ر
دين ودولة	د. محمد علي جريشة	١٩٧٩	١٤٠	١٩×١٤	١٠٠ - ر
تكريتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)	عبد الرحمن أبو الخير	١٩٨٠	٢٠٨	١٩×١٤	١ - ر
رعاية الطفولة في الشريعة الإسلامية	د. إيمان عيسى إبراهيم	١٩٨٣	٤٠٢	٢٤×١٧	٤ - ر
السلوك الاجتماعي في الإسلام ط٢	حسن أبووب	١٩٨٣	٥٢٣	٢٤×١٧	٢٥٠٠ - ر
السنة المفترى عليها ط٢	سالم البهنساوي	١٩٨٢	٣٢٤	٢٤×١٧	٢٧٥٠ - ر
العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدلما	د. محمد رولس قلعة جي	١٩٨٣	٤٢٢	٢٤×١٧	٣ - ر
علامات الساعة	جراح الشمري	١٩٨٣	٨٢	١٩×١٤	٥٠٠ - ر
العمل والعمل بين الإسلام والتنظيم الوضعية المعاصرة	د. سعد المرصفي	١٩٨٠	٣٢٨	٢٤×١٧	٢ - ر
فاتحة الكتاب (مصحح الحديث النبوي ومواضع تفسيره)	محمد المصفي	١٩٨٣	٥٠٩	٢٤×١٧	٣ - ر
فقه الدعوة والدعاة	فؤاد الحامد	١٩٨٥	٥٥	١٩×١٤	٢٥٠ - ر
القرآن والتاريخ	د. عبدالعزيز كامل	١٩٨٣	١٤٦	١٩×١٤	١٥٠٠ - ر
قراءات جديدة في السيرة النبوية	د. محمد رولس قلعة جي	١٩٨٣	٤٢٢	٢٤×١٧	٣ - ر
قواعد نظم الحكم في الإسلام	د. محمود عبد المجيد الخالدي	١٩٨٠	٤٣٧	٢٤×١٧	٣ - ر
الكتاب الإسلامي دليل بليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٢	١١٠	٢٤×١٧	١٢٥٠ - ر
مختصر النهاية في غريب الحديث	صلاح الدين حقني	١٩٨٦	١٧٦	٢٤×١٧	١٥٠٠ - ر
المسلمون بين المعاصرة والتجديد	د. سعد الدين مصلوح	١٩٨٠	١١٠	١٩×١٤	٥٠٠ - ر
معجزة الإسلام للتربية ط٢	د. محمود أحمد السيد	١٩٨٢	١٦٨	١٩×١٤	٨٠٠ - ر
نمط الإسلام دليل بليوجرافي	محيي الدين عطية	١٩٨٣	١٨٧	٢٤×١٧	١٧٥٠ - ر
مناقرون وشهد الخلق	حسن عبد القني	١٩٨١	٣٣٩	٢٤×١٧	٢ - ر

Scientific Research House
KUWAIT

P.O. Box 2857 Safat
13029 - Safat - Kuwait
Tel. 2414220
2450789
Cab. Dar-Bahooth Kuwait
Telex: 30256 TALSUTA KT.

دار البحوث العلمية
الكويت

ص.ب ٢٨٥٧ صفاة
كويت - صفاة - 13029
هاتف : ٢٤١٤٢٢٠
٢٤٥٠٧٨٩
برقيا : دار بحوث - الكويت
تلكس : ٣٠٢٥٦ تالسوتا

فهرس المؤلفين

73	الأطرم ، فهد بن عبد الله		(أ)
121	أغلو ، أكمل الدين إحسان		
69	الأقطش ، عبد المجيد بن محمد	59	آل علي ، صالح بن سعود
20	إمام ، محمد كمال الدين	208	الأملي ، حسن حسن زاده
114 101	الأمين ، حسن عبد الله	113	إبراهيم ، أحمد شوقي
243	انلروز ، أ . هـ .	201	الإبراهيم ، محمد عقله
126	أنوار الحق	108	ابن الخوجه ، محمد الحبيب
		216	أبو جابر ، جابر
	(ب)	94	أبو حسن ، حلمي السيد
106	البار ، عدنان أحمد	142	أبو ريان ، محمد علي
107	البار ، محمد علي	115	أبو ريده ، محمد عبد الهادي
192	البجاوي ، عبد الرحمن	47	أبو زيد ، محمد عبد الحميد
247	البدرى ، شاکر	122	أبو غلة ، عبد الستار
248	البر ، عبد الرحمن عبد الحميد	183	أبو ناجي ، شوقي محمود
83	البشر ، سعود بن محمد بن عبد الله	125	أبو النور ، الأحمدي
7	البكرى ، عبد العليم مصطفى	75	أحمد ، حسين كمال
175	بكوش ، محمد فتحي	48	أحمد ، ضياء الدين
166	بلقاسم ، مولود قاسم نايت	97	أحمد ، عبد الجبار حامد
31	بن عبد الفتاح أبو إدريس محمد	29	أحمد ، عبد الخالق حسن
12	بن عثيمين ، محمد بن صالح	150	أحمد ، محمد كامل
56	بوخالفه ، نور الهدى	130	اختر ، محمد شعيب
138	البوطي ، محمد سعيد رمضان	18	إسماعيل ، محمد رشدی
218	اليومى ، محمد رجب	120	الأشقر ، محمد سليمان
		161	الاصلاحى ، سلطان أحمد

(ت)

- 103 تاج ، سيف الدين
139 التركى ، عبد الله عبد المحسن
229 التميمى ، طاهر جاسم
92 توامه ، عبد الجبار

(ج)

- 140 جارودى ، رجاء
172 الجماني ، فاضل
17 الجمل ، إبراهيم محمد
190 الجميل ، سيار
188 الجندى ، محمد
184 الجندى ، محمد الشحات
241 جيلارد ح ، جاك
81 حتاحت ، أمان الدين
193 حجى ، محمد
84 حسن جمال عبد الرحيم إبراهيم
237 حسين ، عزت
234 الحسينى ، السيد أحمد
89 الحسينى ، نعمت محمد أبو بكر
2 حسنين ، عزت
44 حسين ، السامح علي
244 حفى ، عبد الحليم
162 حلاوى ، محمود
147 حلمي ، عبد الحافظ
151 حمادة ، طراد كنج
67 حملون ، شذى إدريس
102 حمدى ، عبد الرحيم محمود
105 حمود ، سامى

(خ)

- 212 خالد ، حسن
191 خرايشة ، عيد عبد الحميد
237 245 خليل ، عماد الدين
104 خواجى ، يحيى ناصر
116 الخياط ، هيثم

(د)

- 74 الدعيلج ، مبارك بن حمد
235 دفع الله ، طاهر

(ر)

- 14 الراجحي ، شرف الدين علي
99 الراوندى ، محمد
38 الرومى ، عبد الجواد محمد

(ز)

- 167 زعير ، محمد عبد الحكيم
132 زكريا ، فؤاد
54 الزيد ، عبد الله بن أحمد بن علي

(س)

- 238 ساعاتي ، يحيى محمود
194 سالم ، عبد المجيد
211 السبيحاني ، جعفر
178 السعيدى ، محمد
65 سعيد الرحمن ، أحمد حسين

236	صالح ، حكمت	70	سليم ، سهام محمد المهدي
223	الصالح ، صبحي	144	سليمان ، سليمان أحمد
143	صديقي ، كلیم	26	سليمان ، عبد الفتاح
64	لصغير ، فالح عبد الرحمن	32	السماحي ، مرسى عبد العزيز
145	صقال ، محمد عدنان	82	سمارة ، إحسان
		159	السنهلي ، محمد برهان الدين
	(ض)	230	سند ، عرفة متولى
180	الضامن ، حاتم صالح	196	السيد ، مصطفى كامل
		227	سيف الدولة ، عصمت
	(ط)		
165	الطباطبائي ، عبد العزيز		(ش)
58	الطريقي ، عبد الله بن إبراهيم علي	232	شاكر ، أحمد محمد
163	طمانو ، سلبادا	240	شاكر ، محمود
63	الطه ، عمان	156	شحاته ، حسين حسين
22	طويلة ، عبد الوهاب عبد السلام	149	شحاته ، مصطفى أحمد
		16	شرف ، محمد ياسر
	(ظ)	198	شرف ، موسى صالح
30	ظهير ، إحسان الهی	204 203	الشريف ، عدنان
		51	شعباني ، محمد
	(ع)	28 27	الشعبي ، علي شواخ إسحاق
117	عامر ، إبراهيم محمد	187	شفيق ، منير
207	عبادة ، عبد اللطيف	179	شلبی ، محمد
231	عبد الله ، عبد الغنى محمد	206 213	شناوى ، فهمي
65	عبد التواب ، معوض	24	الشواربي ، عبد الحميد
127	عبد الجواد ، محمد	224	الشيخ ، سليمان
214	عبد الحميد ، حسن		(ص)
15	عبد الرحمن ، عائشة	43	الصابوني ، محمد علي
197	عبد الرحيم ، محمد عبد المقصود	42 41	صادق ، أحمد زغلول
109	عبد السلام	8	صادق ، عادل

200	الغنوشي ، راشد	85	عبد العزيز ، جمال عبد الرؤوف
215	غنيم ، كارم السيد	205	عبد العزيز ، محمد الحسيني
155	الغنيمي ، عبد الفتاح مقلد	80	عبد العزيز ، هاشم فوزي
49	الغويل ، إبراهيم بشير	39	عبد الكريم ، صبحي عبد الحميد محمد
152	الغيطاني ، جمال		
		226	عبد اللاوي ، محمد
	(ف)	36	عبد اللطيف ، محمد عبد الرحمن
61	الفايز ، إبراهيم بن محمد	34	عبد المنعم ، عادل
	ابن يوسف	96	عبد الواحد ، محمد
249	الفخراي ، محسن إسماعيل	52	العجلان ، عبد الله بن عبد العزيز
53	الفراج ، عبد الله بن حمود	135	عروة ، أحمد
	ابن ناصر	110	العولي ، سفيان
221	فرحات ، أحمد حسن	37	العشري ، عبد السلام
228	فضل الله ، محمد حسين	169	عطيه ، محي الدين
202	الفقى ، محمد عبد القادر	50	العقاد ، عباس محمود
195	الفنجري ، محمد شوقي	93	عقل ، أبو الفتوح حسن إبراهيم
154	فيض الله ، محمد فوزي	60	علقم ، حسن
		100	على ، سعيد عطية
	(ق)	170	على ، سيد رضوان
77	القاسم ، سليمان بن عبد الله	146	على ، فاروق محمد
	ابن سليمان	128	عمار ، سليم
3	القاضي ، شريف كامل	157	عمر ، محمد عبد الحليم
160	القاضي ، على	174	عويس ، عبد الحليم عبد الفتاح
134	القرضاوي ، يوسف		
13	القزويني ، علاء الدين سيد أمير محمد		(غ)
87	القضاة ، مصطفى	136	غازي ، محمود
119	قطاية ، سليمان	78	غزالة ، السيد فتح الله عبد العزيز
4	قمحاوي ، محمد حامد وعمر عبد الله	11 1	الغزالي ، أبو حامد
131	قنديل ، عادل	133	الغزالي ، محمد
		88	الغزي ، عبد الرحمن بن محمد ابن حمد

148	مياهل ، فاروق	219	القيعى ، محمد عبد المنعم
129	مسعود ، حمدى		
35	المصرى ، محمد محمود		(ك)
23	مصطفى ، حسنى		
55	معادى ، زينب	124	كاراجاس ، إحسان
141	معروف ، بشار عواد	86	الكبانى ، مختار حسين أحمد
222	منصور ، فاروق	173	ركحالة ، زهير
187	المودودى ، أبو الأعلى	95	الكلوت ، محمد
233	مولوى ، أسد	46	الكرمانى ، محمود بن حمزة
25	مؤنس ، حسين		ابن نصر
225	الميس ، خليل	71	الكاسبه ، حسين فلاح
209	الميلانى ، على	79	الكومى ، سامى
		98	كونى ، عبد الرحمن بن عوف
		171	الكيلانى ، إسماعيل
	(ن)		
111	ناجى ، أمين		(ل)
112	نجأتى ، محمد عثمان		
215	النجار ، حسين فوزى	246	لفزيوى ، على
177 137	الندوى ، أبو الحسن على		
250	الحسنى		(م)
118	الندوى ، رشيد أشرف	90	ماء العينين ، حمداتى شيهنا
182	الندوى ، سعيد الأعظمى	242	المحسى ، حسين
199	الندوى ، محمد أكرم	62	محمد ، ثائر حامد
153	الندوى ، محمد صابر الحسن	185	محمد ، عماد محمد
220	النقشبندى ، محمد عمر العزى	56	محمد ، عواد صالح
72	نورى ، موفق سالم	164	محمود ، جمال الدين محمد
		186	محمود ، خالد
	(هـ)	9	محمود ، عبد الحليم
66	هادى ، رياض هاشم	45	محيسن ، محمد سالم
123	هاشم ، أحمد عمر	181	مخلوف ، محمد عزيز
		33	المزعل ، سعد
		176	مزيان ، عبد المجيد

(و)

40

الواعى ، توفيق

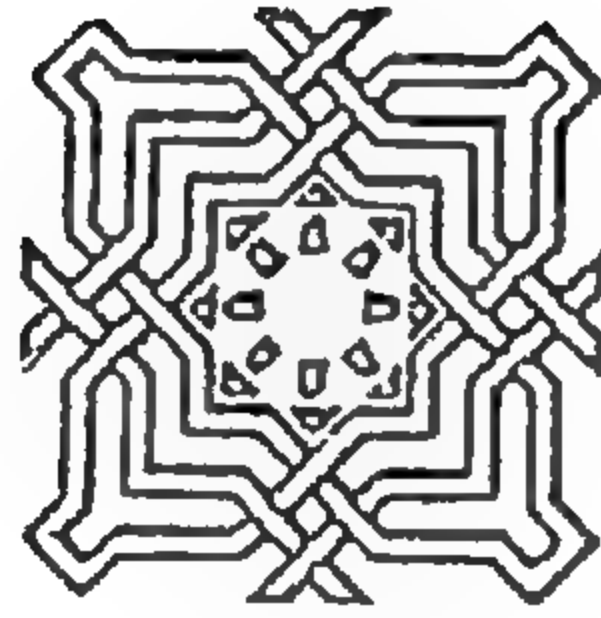
(ى)

76

يسف ، محمد

91

اليقوب ، محمد سليم





مستخلصات أبحاث العام الثاني عشر

صلاح الدين حفنى

الكويت

تقوم المجلة بنشر مستخلصات الأبحاث
التي نشرت في الأعداد الأربعة السابقة
خلال العام الثاني عشر لها ، وقد سبق أن
نشرت مستخلصات العام الحادى عشر
في العدد ٤٤ . أما الأعوام العشرة الأولى
فقد جمعت مستخلصاتها في العدد الممتاز
رقم ٤٠ . وبهذا تكون كافة أبحاث
المجلة - منذ صدورها حتى الآن - مغطاة
بالكامل .

نظرية المعرفة عند الغزالي

د. عبد الله حسن رزق

الموضوع الثاني هو مفهوم اليقين . وقد عقد الغزالي مقارنة بين اليقين وبين الشك والظن . وقد عرّف اليقين بأنه إما نفي الشك أو نفي الظن والاحتمال . أما تعريف الشك فهو الوضع الذي يتساوى فيه التصديق والتكذيب بالقضية . وعرف الظن والاحتمال بأنه ميل النفس إلى تصديق القضية أو تصديق نقيضها .

الموضوع الثالث تعرض فيه لتعريف المعرفة والعلم . وقد شرح الكاتب ما أورده الغزالي في كتابه « المستصفى » حول تعريف المعرفة والعلم وتمييزها عن غيرها

تحدث الكاتب في مقاله عن نظرية المعرفة وتناول بالتفصيل أربع موضوعات تطرق إليها الغزالي في كتبه .. الموضوع الأول هو إمكانية المعرفة : فهناك مفكرين للعلوم والمعارف وحنجهم في ذلك وجود الخطأ ، الذي قد يكون حسي أو عقلي .. فالأخطاء الحسية تستبين بواسطة العقل إن لم يكن العقل فاسداً ، أما الأخطاء العقلية فتحتاج إلى تحديد قوانين العقل التي تعصمه من الخطأ والمنشأة قوانين المنطق .

وقد حاول الغزالي أن يجيب على اعتراضات واشكالات محددة كرد على منكري الحقائق والمعارف .

من الأشياء كالجهل والاعتقاد والتقليد والظن ..

الموضوع الرابع تعرض فيه الكاتب لرأى الغزالي في هل المعرفة نظرية أم مكتسبة ، بالإضافة إلى غيرها من الأمور التفصيلية ..

وقد بين الغزالي هذا الموضوع في عدد من مؤلفاته من بينها « المنقذ » فذكر أن الإنسان يخلق ونفسه خالية لا علم فيها ، ثم يخلق له الإدراك بالاحساس ثم التمييز ثم العقل . وفي كتابه « الاحياء » يقول إن العلوم نظرية غريزية تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها للوجود . إذن للإنسان علم بالقوة هو العلم النظرى المستكن وعلم بالنقل يأتي بحدوث قوة الإدراك بالحواس وبقوة التمييز وقوة العقل وبقوة فوق قوة العقل .

وفي كتابه « ميزان العمل » قال : « نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهى مركوزة فيها بالقوة فى أول الفطرة وليست بالفعل » ..

بعد ذلك تحدث الكاتب عن أنواع العلوم وتصنيفها وموقف الغزالي منها ..

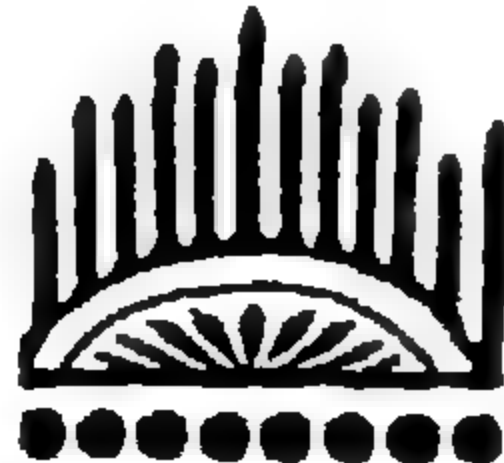
فالغزالي يقسم العلوم إلى شرعية وغير شرعية .. وقسمها فى مواضع أخرى إلى علوم فلسفية وعلوم فقه وعلوم أهل التصرف وعلوم أهل الكلام وعلوم أصحاب مذهب التعليم وعلوم السحر والنجوم ..

واستعرض المؤلف مناهج المعرفة عند مفكرى الإسلام وموقف الغزالي منها : نتحدث عن الفلاسفة والشيعة والمتصوفة وأهل الكلام :

ثم أفرد جانباً لمنهج التفسير فى مجال الشرعيات ، وذكر ما أورده الغزالي حول دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام وعن الألفاظ المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزالية والمشكلة والمتشابهة والمستعارة والمنقولة ، وعن المعنى الحقيقى والمجازى وعن الخاص والعام والمطلق والمقيد وعن اقتضاء اللفظ وإشارة اللفظ وغيرها ...

ثم تحدث عن المنهج المستخدم فى معرفة الأحاديث الصحيحة فى مجال الشرعيات ، فقسم الغزالي الأحاديث الصحيحة إلى متواترة وغير متواترة ، مع ذكر تفصيلات ... ولهذا المنهج أهمية قصوى فى العلوم الشرعية لأن أدلة الشرعيات بعد القرآن الكريم هى الأحاديث الشريفة ..

ثم تحدث الكاتب عن المنهج السلوكى العملى وهو على حد قول الغزالي للصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال .. فالغزالي يعتبر أهل التصوف هم وحدهم السالكون لطريق الله ، وأن سيرتهم هى أحسن السير ، وطريقتهم هى أصوب الطرق . وأخلاقهم هى أذكى الأخلاق .



ملاحظات حول الثقافة والمنهج

حيدر آل حيدر

العدد : ٤٦

الصفحات : ٥ - ١٠

الأرسطى ، واستبداله بالملاحظة العلمية أحيانا ، وبالتجربة المنظمة أحيانا أخرى ، حيث يقوم الدليل على متابعة المفردات والشواهد الجزئية بحكم عام .

لقد عكفوا على مناهج الفقهاء في الاستنباط ليجلوا عندهم مبدأ « تجميع القرائن » أساساً في كثير من أصول وأسس الاستنباط ، وهو في روحه عملية استقرائية يتابع الفقيه فيها جمع الشواهد الجزئية التي تفضي إلى استنتاج حكم عام .

واتجهوا لابن الهيثم ، والبيروني ، ونصير الدين الطوسي ، وابن حيان

هناك العديد من الدراسات والبحوث التي أعدت لإثبات سبق المسلمين إلى اكتشاف أسس المنهج الاستقرائي ، وفي تفسيره لما حققته هذه البحوث والبواعث التي حفزت إليها ، يقول الباحث إن هناك فئات من الباحثين اتجهت لمصادر التفكير الإسلامي ، وتراث السلف من علماء الإسلام - سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، أو كانوا علماء فقه وأصول ، أو مفسرين أو محدثين ، أو كانوا علماء في حقول المعرفة الأخرى كالكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات ، والطب ، والفلك ، لتتقرب عن الشواهد والأدلة التي تثبت معارضة التفكير الإسلامي للقياس

الكوفي ، والخوازمي وغيرهم ليجدوهم علماء استقراءيين استخدموا التجربة المنظمة ، وأقاموا على أساسها نظرية العلم .

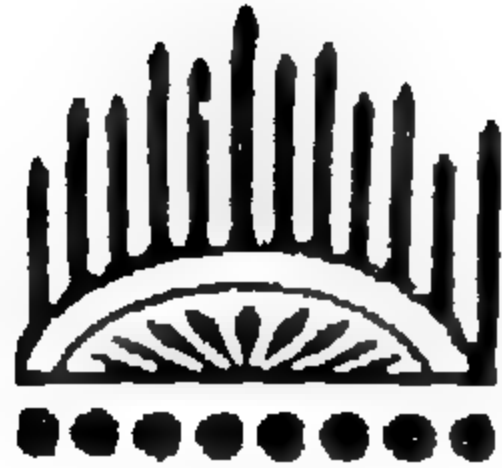
ويصل الباحث إلى أن الغرب تابع وابتدأ الاستقراء من حيث انتهى أجدادنا ، فكان له إنتاج وتطوير في هذا المجال .. إنتاج يسهم في حركة العلم ، كما يلعب دوراً عقائدياً خطيراً ، لا يمكن إغفاله في صراع الفكر المعاصر .

ويرى الباحث أنه يجب علينا أن نهجم على الإنتاج الغربي ، ونمسك بنهاية ما انتهت إليه عقولهم ، فنتحرى ، وسوف نجد على سبيل المثال :

١ - أن مشكلة الاستقراء لا تزال تشطر الغربيين مذاهب وأفكاراً .

٢ - أن العقل الغربي لم يصل إلى حل للتفسير المنطقي للأساس الرياضي للاستقراء « حساب الاحتمال » .

ويختتم الباحث بقوله إن عصر الإسلام المتهم لا بد أن ينتهي . ولا بد أن نواجه الغرب على أساس قاعدة حضارية مستقلة في هويتها ، ولا بد أن يبدأ عصر جديد يكون العقل المسلم فيه عقلاً هادياً ، يملك زمام المبادرة البناءة ، التي تضع مفردات الحضارة المختلفة من أدوات منهجية ومفردات علمية في موضعها المناسب من البناء الشامل ، ولا يتم ذلك بالمتابعة الهامشية لإنجازات الغرب ، كما لا يتم بإلقاء كل ما أحرزته مدنية الغرب من نتائج .



« المحرفون للكلم »

الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن
الكريم وتأثيرها على الترجمات
باللغات الأوربية

د . حسن المعايرجي

- تاريخ حملة عبد الرحمن الغافقي ،
والتي احتل فيها نصف مساحة فرنسا .

- تاريخ الحروب الصليبية ، وأسبابها
وتاريخها .

تلك الأحداث التي مهدت ، وأدت إلى
الترجمة الأولى للقرآن الكريم ، والتي كانت
نقطة البداية لهجوم فكري على الإسلام ،
استمر منذ كتابتها حتى عصرنا الحاضر .

وهذا الهجوم الفكري العقيدي كان وما
يزال هو الأكثر خطراً وتأثيراً من الحروب
العسكرية ، وقد نما وشب حتى وصل
مرحلة متطورة في عصرنا الحاضر ، وهو

يستعرض الباحث في هذه الدراسة
الأحداث الكثيرة والمتداخلة التي وقعت في
القرنين الحادي عشر والثاني عشر والتي
أدت إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة
اللاتينية لأول مرة ، ومن هذه الأحداث :

- تاريخ المسيحية في أوروبا خلال
الفترة المذكورة .

- تاريخ المسلمين في الأندلس ، وفي
جنوب فرنسا ، وسويسرا .

- تاريخ المسلمين في صقلية وجنوب
إيطاليا وسردينيا وكورسيكا . وجزر
البليارد .

هجوم من شعبتين :

العالية على وجه الخصوص .. مثل
نيجيريا ، وبنجلاديش ، وأندونيسيا .

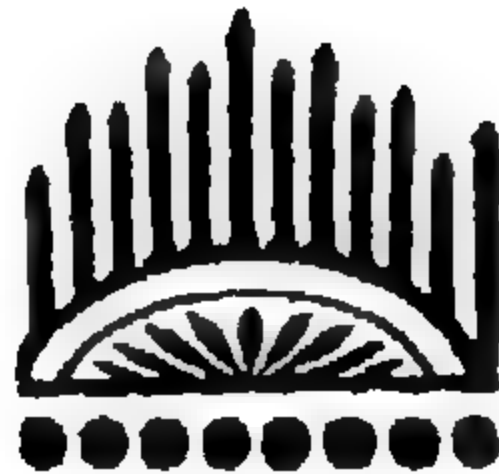
- الشعبة الأولى وهى موجهة إلى
الشعوب المسيحية لتحسينها ضد الإسلام
الذى انتشر واتسع نفوذه ، وذلك بتشويه
صورته وتبريحه ، والقذح فيه ، ونقله ،
والتطاول عليه وعلى القرآن الكريم ، مما
أدى إلى تكوين جدار سميك من الأفكار
السوداء عن هذا الدين الحنيف .

وقد ترجم هذا الهجوم إلى ما يزيد على
اثنين وعشرين لغة أوربية ، مما شوه صورته
تشويهاً يكاد يصبح لدى الغربيين من
المسلمات .

- أما الشعبة الثانية ، فهى الشعبة
الموجهة إلى المسلمين فيما نراه من هجمات
تبشيرية على أمة الإسلام ككل ، وعلى
الدول الإسلامية ذات الكثافة السكانية

وقد أخذ هذا الهجوم العقيدى الفكرى
الذى ظهر فجاً بدائياً عند نشأته الأولى
على أيدي رهبان دير كلون معتمداً على
الأساطير والسباب والترجمات المحرفة
لآيات القرآن الكريم ، ثم أخذ يتطور
مع السنين حتى أصبح علماً ، بل علوماً لها
مدارس ومناهج .

ويعتبر الباحث أن مدارس
الاستشراق ، ومناهج الأديان المقارنة ،
ومعاهد الدراسات الشرقية فى الجامعات
الغربية هى من نتاج هذا الهجوم الفكرى ،
ولضمان استمراره بطرق مدروسة
ومخططة .



ملاحظات

حول مشروع موسوعة الحديث
النبوي

د . محمد سليمان الأشقر

جميع الأحاديث النبوية الشريفة ، على اختلاف الروايات والأسانيد والألفاظ .

ثالثاً : القبول والرد : يرى أن يؤخذ بعين الاعتبار رأى من ذهب إلى أنه لا يعتمد في الحديث على ما انفرد به راوٍ واحد في أى طبقة من طبقات السند ، فإن الحديث إن جاء من طريقين متصلين ، رجاهما ثقات ، ترتفع الثقة به .

ويعتبر النوع الأول وهو ما صحح من طريقين فأكثر هو الحديث الذى يعتمد في بناء الأحكام ، والحلال والحرام ، والفرائض والعقائد ، والأصول والقواعد ، ويبقى ما عداه لمجرد العلم به ، وللرغائب ،

أبدى الباحث في هذه العجالة ملاحظات حول بحث الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى المنشور بمجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤١ ، ص ١١٧ - ١٤٧ ، والذي تناول مشروع موسوعة الحديث النبوي الشريف . وتتلخص هذه الملاحظات في ثمانية مسائل :

أولاً : حول التبويب الموضوعي : فهو يؤيد فكرة التبويب الموضوعي على أن يكون له ترقيم تصنيفي عشري ، وذلك لسهولة الترتيب العشري فهماً وتداولاً .

ثانياً : مشتملات الموسوعة : يرى الباحث أن تشتمل الموسوعة الحديثية على

والتاريخ ونحوهما مما لا يبنى عليه اعتقاد ولا عمل .

رابعاً : مراحل العمل : يرى أنه ينبغي أن يسبق المراحل المذكورة في المشروع خطوات أخرى ، وهي :

١ - حصر الكتب التي ستدخل أحاديثها في الموسوعة ، وهي الكتب المسندة دون المجاميع والاختيارات غير المسندة كالمطالب العالية وكنز العمال .

٢ - الاختيار من طبقات كل كتاب أو نسخه الخطية ما يكون أصلح للعمل من غيره .

٣ - عمل قائمة برؤوس الموضوعات للموسوعة ، تكون مستوفاة مرقمة بالأرقام التصنيفية .

٤ - عمل ترتيب معين يتقيد به العاملون في الموسوعة في جميع الأحاديث عند تعدد رواياتها ، ويفضل الباحث اعتماد التسلسل التاريخي لوفيات أصحاب الكتب المسندة .

خامساً : حول ترقيم الأحاديث : يفضل الباحث استخدام الأنواع الثلاثة من الترقيم في الموسوعة الحديثية الكبرى ضماناً للاستيفاء الكامل وهذه الأنواع هي :

(أ) ترقيم للقسم والكتاب والباب .

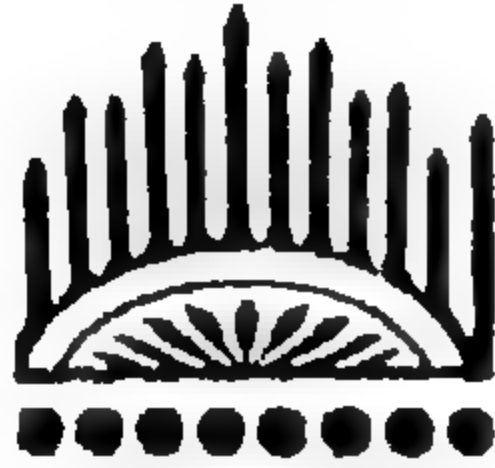
(ب) رقم عام للحديث من أول الموسوعة إلى آخرها .

(ج) ترقيم روايات كل حديث بعد ترتيبها فيما بينها .

سادساً : من يُنسب إليه الحديث : يرى أن تُدرس هذه النقطة بعناية ، وعدم الاكتفاء بالكتب التسعة فقط .

سابعاً : حول فهارس الموسوعة : يرى عدم الاكتفاء بذكر أوائل الأحاديث ، وإنما تذكر فقرات متعددة في الحديث وترتب في الفهارس .

ثامناً : أورد ملاحظات متفرقة حول التبويب وطرق العزو إلى كتب الحديث ، ويرى أن تشكّل لجان خاصة لدراسة هذه الأمور والإشراف على تنفيذها .



حول الاجتهاد

الضرورات والخوافز ووسائل التحقيق

د . عماد الدين خليل

العدد : ٤٨ ، ص : ٥ - ٢٨

الرأى المستخلص بما يتفق وقدسية شريعة
الله للناس ، وبما يضمن للشريعة الإسلامية
صلايتها وقوتها ويحفظ عليها شخصيتها
المميزة .

طبيعة المشكلة :

يرى الباحث أن السبب في قلة المجتهدين
في العصر الحديث يكمن في انفصال
الشريعة الإسلامية عن واقع الحياة اليومية
للمسلمين على مستوى السلطات
والشعوب ، ذلك الانفصال الذي نتج عن
مجموعة من العوامل المعقدة والمتشابكة

يتضمن هذا البحث أفكاراً وملاحظات
طُرحت بمناسبة الملتقى السابع عشر للفكر
الإسلامي المنعقد بالجزائر عام ١٩٨٣ ، في
محاولة لرسم هيكل عمل ، وتصورات
حول موضوع الاجتهاد ، ويركز المؤلف
في هذا البحث على بعض النقاط الرئيسية
محللاً إياها ومبرراً تصوراتته حولها ، ومنها :

١ - حتمية الاجتهاد :

يرى المؤلف أن الاجتهاد في الوقت
الحاضر ضرورة حتمية مع وجود
الضمانات والضوابط التي تضمن سلامة

محلية وعالمية ، كادت تحصر دور الإسلام في العبادات والأحوال الشخصية .

ويدعو المؤلف إلى نوع من الاجتهاد ينصب فيه الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعنى بالقضايا الكبيرة التي لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامي وتتجاوز - مرحلياً - معالجة التفاصيل والجزئيات والمسائل الصغيرة .

الخوافز الإيجابية للاجتهاد :

يرى الباحث بأن الخوافز الإيجابية للاجتهاد ما زالت قائمة كما كانت إلا أنها في حاجة إلى الانتباه والتركيز لكي تؤتي ثمارها وقد مثلها بمثلث أضلاعه : الحافز الذاتي ، والحافز العقيدى ، وأخيراً الحافز الموضوعى .

وفي ختام البحث يضع الباحث تصوراً عن المنهج المقترح وآفاقه ويركز على أهميته والعناصر المكونة له في ضوء المعطيات المعاصرة عن الواقع الإسلامى .

ثم يقدم اقتراحات لتكون نبراساً لمن يضعون المنهج ، منها .

١ - التخطيط لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتها الفقهية (التاريخية)

حسب الحقول والابواب والمواضيع ، يعهد بوضعها وتنفيذها - على مراحل زمنية مرسومة - لعدد من الحلقات أو لجان العمل التي يتميز أعضاؤها بكونهم على قدر كبير من التضلع في حقول اختصاصاتهم ، فضلاً عما يجب أن يتميزوا به من أمانة واخلاص والتزام .

٢ - تحقيق نفس البرنامج السابق بصدد الإنتاج الفكرى الإسلامى الحديث والمعاصر بصفة عامة والذي قد يتضمن الأطروحات الفقهية القيمة والإسهامات الجادة في حقل الاجتهاد .

٣ - تجاوز مشكلة انقطاع الاجتهاد وتوقفه حقبة من الزمن وملء ذلك الفراغ من خلال مبادئ وشروط يتم الاتفاق عليها ، وفقاً لحركة الاجتهاد وتوسيعاً لآفاقها لتستعيد قدرتها على الحضور .

٤ - تصميم خارطة معمارية معاصرة للتصور الفقهى الاجتهادى وآفاقه تستمد عناصرها من نتائج الخطوات السابقة ، وطبيعة التحديات المعاصرة ، مع تحقيق قدر من الوفاق المرن بين النظرية والتطبيق ، مع تجنب التشنج على الجزئيات والتفاصيل الدقيقة .



منهجية التشريع الإسلامى

حسن عبد الله دفع الله الترابى

للاجتهاد والمجتمع المسلم منفتح لتلقى الفقه المتجدد والمتصلون لذلك يتكاثرون وإن كان أكثرهم يؤثر التقيد ويورى فى اجتهاده .

وقد كان لغياب المنهج الهادى الضابط فى عملية الاجتهاد أثر سلبى فى حدوث اضطراب وتعرض اجتهادية من بعض أبناء المسلمين مفكرون ذورا عقائد لا دينية تفننوا فى تزييف المعانى والألفاظ وتحرفها عن مواطنها .. ولا يكفى وجود ضوابط أصول الفقه التقليدية حيث المفتقد هنا هو أصول التفقه فى الدين ومناهج تنزيله على الواقع .

تعرض الكاتب أولا للصحة الإسلامية ودواعى المنهجية المتجددة فبين أننا قد أصبحنا اليوم فى وضع الذى يريد أن يستعمل التراث الفقهى ويتعامل به لا أن يوقره ويتفاخر به . أصبحنا نرجع إلى أصول الإسلام نتخذها مرجعاً نستبسط منها مناهج تهدى حركتنا وتوظف الطاقات الهائلة التى فجرتها الصحة الإسلامية .

إن رصيدنا الفقهى ما زال فى هذه المرحلة قاصراً على أن يوفى بواقعنا المتجدد ، بعد أن نشأت قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدى ولا يغطيها . فالحاجات قائمة اليوم ملحة

تتصاعد من اللسان إلى البنان والوجدان
وإلى واقع العمل .

فالحاجة اليوم داعية إلى منهج أصولي
يوحد الوحي والتأمل والتجربة أو النقل
والعقل ويطور أدوات ومسالك في التدبر
والاجتهاد تسخر العقل لعبادة الله ببيان
حكمته وتهديه دون أن تسد طريقه ..

إذا توطدت الصبوة الإسلامية التي
تغشى العالم الإسلامي اليوم فإنها مؤدية
قطعا إلى الاجتهاد .

إن التوحيد الذي يتمثل في الشمول
والاعتدال هو مفتاح الحياة الدينية ومن ثم
مفتاح العلم الديني . فلا بد من تجلي المبدأ
التوحيدي في وحدة منهج العلوم قاطبة ثم
في وحدة عناصر المنهجية المختصة بكل علم
بعد ذلك .

ثم تعرض ثانيا لنحو منهجية توحيدية
استمالات واعتدالات فقال إن المنهجية الفقهية أو
الشريعة هي بلا شك منهجية توحيدية
قوامها الشمول والاحاطة بأبعاد الوجود
الكوني وبالبشر أجمعين .

وكان من نتيجة العلل التي أصابت
المجتمع المسلم قديماً أن غدت أصول الفقه
أنسب للفتاوى الفرعية في شئون الإنسان
وأقل مناسبة للأحكام العامة فغاب بذلك
دور أولى الأمر وغابت الشورى وأهملت
المصلحة .

وخلص الكاتب إلى أن خير المناهج
هو : « ما أحاط بكل العلم المنقول عن
الوحي أو المأثور ممن سلف أعمال فكرهم
في النصوص ، وما تفاعل مع ذلك بكل
علم معقول يلوح له من النظر أو من
التجريب . فذلك منهج تلاوة للنصوص



مستقبل الحج : نظرات أساسية

ضياء الدين سردار

العدد : ٤٦ ، ص ١١ - ٣٠

وتطلعات : فهم يتوقعون أن يؤدوا حجهم طبقاً للسنة ، ويتمنون أن ينالوا الإشراق الروحي الذي من أجله هجروا متعهم ومباهجهم الدنيوية ، ولديهم العزم والإخلاص على أن يستفرغوا طاقاتهم البدنية حتى تتلاشى ذواتهم ويصبحوا تماماً على النحو الذي أراده الله منهم ، فالحج المثالي في نظر الحاج هو ذلك الذي يؤدي طبقاً للسنة في تلك البيئة الجرداء البسيطة والمقدسة ، كما أن من أهداف الحج هو الاطلاع على البيئة التاريخية والروحية للنبي ﷺ كما يستمد منها الحجاج الإلهام ويقووا عقيدتهم ، فالمشي على نفس الطرق التي استخدمها النبي ﷺ يمكن أن يؤدي إلى ترقٍ روحي غير عادي ، أما القيادة وسط

يقارن المؤلف بين ظروف رحلة الحج الآن وظروفها قبل ذلك ، قبل أن تتدخل المدنية الحديثة في كل شيء ، يقارن بين مكة ومنى وعرفات أيام البساطة وبينهم الآن في وجود الجسور ، والأنفاق ، والطريق السريعة والحشد الهائل من السيارات ، والبنائات الشاهقة ، والفنادق الضخمة وكيف أثر كل ذلك على الرصيد الروحي الذي يحققه الحاج من رحلته وكيف أن رحلة الحج تحولت إلى عملية آلية ينال فيها الجهد من الحجاج ما يحول بينهم وبين استشعار المعنى الروحي المقصود من هذه الرحلة أصلاً . فهو يقول عن الحج المثالي :

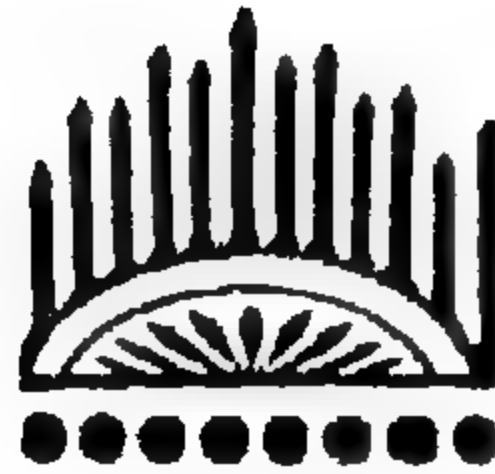
« يأتي الحجاج إلى مكة ولديهم رغبات

زحامات السيارات ، أو التهديد على الطرق المعبدة ومحاولة تفادي السيارات والبشر فلا تولد سوى الإجهاد .. ويصل إلى أن الحج المثالي لا يمكن تحقيقه بشكل كامل في ظروف العصر الحاضر . ويطرح مخططين للحل ، أولهما يسير بالتطورات الحالية إلى نهايتها السخيفة وإن كانت منطقية وتتحول مكة ويبيتها إلى مدينة هائلة تنمو رأسياً ، أما المخطط الثاني فتعرضه أعمال « مركز بحوث الحج » بجامعة « أم القرى » في مكة ويتلخص في :

١ - الدعوة إلى منع دخول السيارات إلى بيئة الحج وإلى العمل على إغراء الحجاج

بالتنقل راجلين على طرق معدة للمشاة .

٢ - عدم إدخال التقنية المتقدمة والاكتفاء في مواجهة مشكلة الحج بأبسط الحلول التقنية وأضعفها تأثيراً ، وكذلك بالرجوع إلى الطرز التقليدية في المباني بحيث تصبح المحافظة على القاعدة . ويدعو المؤلف إلى البحث لمشكلات الحج عن حلول مستقبلية طويلة المدى ترى الحج على أساس أنه نظام متكامل مترابط الأجزاء والمكونات ترابطاً عضوياً ، وتلتزم بإطار القيود الروحية والمادية التي يفرضها . مع اعتبار الحاج الفرد هو الوحدة الأساسية التي تقوم عليها العملية كلها .



عن الحل الإسلامى نظرات فى المنهج

محى الدين عطية

العدد : ٤٨ ، ص :

ليست ثمة مشكلة واحدة مطروحة على الساحة الإسلامية ، بل هى مشاكل متعددة متباينة ، تحتاج إلى حلول مختلفة . وحتى لو اقتصر الأمر على مشكلة واحدة فالأمر يتطلب لها حلاً فى مصر يختلف عن حلها فى باكستان ، وعن حلها فى المغرب وهكذا ، وذلك يخضع لعدة عوامل متشابهة تتضافر جميعاً لتشكيل نوع الحل المناسب والمطلوب لكل منطقة وكل قوم .

وحتى تلك الحلول التى يرتضيها الناس حلاً لمشاكلهم فى زمن ما قد لا تصلح لزمن آخر ، إذ أنها من قبيل الاجتهادات والوسائل التى تتغير بتغير آراء الناس وظروفهم .

يدلى الكاتب فى هذه العجالة بدلوه فيما يكتبه المجتهدون المعاصرون أو من يحاولون إيقاظ حركة الاجتهاد المعاصرة ، بحثاً عن حلول لشتى المشكلات الحياتية التى تواجه المجتمعات الإسلامية ، سواء كانت اجتماعية أم تربوية ، اقتصادية أم أخلاقية ، ثقافية أم سلوكية .

وهو إذ يناقش بعض المفاهيم التى يطرحونها ، لا يشكك فى نوايا القوم ، وإنما من قبيل وضع النقاط على الحروف .

الحل الإسلامى :

فمن مفهوم الحل الإسلامى ، بهذا التعريف والتحديد ، نجده يوضح أنه

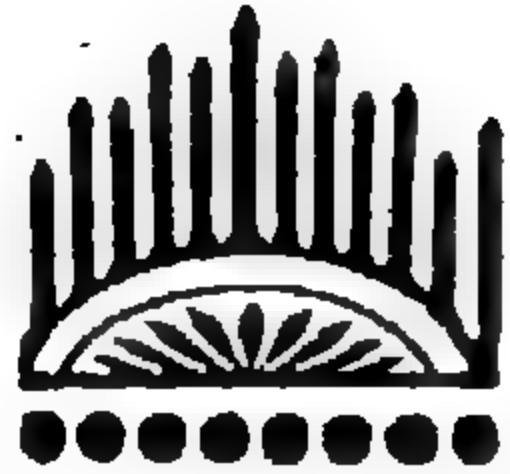
كما يعترض الكاتب على وصف الحل بكلمة « إسلامي » إذ أنه من المفروغ منه أن المسلمين عندما يبحثون عن حلول لمشاكلهم إنما يستهلون بالكتاب والسنة ، وتظل هذه الحلول قابلة للتجربة والانحراف والخطأ وعرضة للتبديل والتطوير والقبول والرفض لأنها اجتهادات بشرية وحلول بشرية . ويربأ الكاتب بالإسلام أن يوضع في صف واحد للمقارنة مع الاجتهادات البشرية أو غيرها .

التجربة من الواقع :

يناقش الكاتب بهذا الصدد تصور الأستاذ فهمي هويدي عن الحل الإسلامي الذي يطرحه ابتداء من مقالات نشرها في جريدة الأهرام ، واستشهد فيها بآراء لابن تيمية ، والعز بن عبد السلام ، والقرافي والشاطبي وابن عابدين ثم بعض آراء المعاصرين .

يدعو الكاتب إلى وضع حلول من خلال المشاكل الآنية ومن داخلها على ضوء المعطيات المعاصرة التي تكتنف كل مشكلة على حدة ، أما تلك الحلول التي نجدها في التراث فهي حلول طرحها أصحابه لحل مشاكل زمانهم ، وقد صلحت لذلك ، وهو بهذا الصدد يستشهد بآراء بعض المعاصرين من أمثال الدكتور إبراهيم دسوقي أباطه في كتيبه عن « استراتيجية التنمية بين الأصالة والتقليد » (القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية) . وكذلك بالأستاذ مالك بن نبي في مقدمة كتابه « المسلم في عالم الاقتصاد » (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩) .

ويخلص إلى ضرورة تحرك الكتاب الإسلاميين لوضع منهج يتحركون فيه من الواقع وليس من التراث ، وأن يدخلوا البيت حاملين أدوات العمل ، وألا يقفوا خارجه رافعين راية « الحل الإسلامي » .



ماذا يكتب الإسلاميون

محي الدين عطية

العدد : ٤٥ ، ص ٥ - ١٠

منيع ، وعلى أن يعتمد - قدر طاقته
البلاغية - إلى الإيحاء بأنه يقول شيئاً
جديداً ، وإلى أن ثمة فروقاً كبيرة بين
مقولاته ومقولات الآخرين ، فضلاً عن
الرغبة التي تملك بعض الأقلام الإسلامية
إلى الإحساس بالتعالى على المقولات
العلمانية ، من أحد جوانبها - وإلى
العزوف عن التعمق الواعي في قضايا
الإنسان المعاصر ، لما يتطلبه من جهد
وممارسة ومعاناة من جانب آخر .

كما يشير الكاتب إلى تفشي ظاهرة
الانتشار السريع لكلمة « إسلامي » التي
يصيغ بها معظم الكتاب نتاج فكرهم
ليغري بها أصحاب المصالح في النشر
والتوزيع .

يتمنى الكاتب في هذا المقال أن يرى
كتاب العربية بصفة عامة ، والذين يكتبون
للإسلام بصفة خاصة أن يتصدروا قائمة
الكتاب ، ويتفوقوا على أقرانهم في هذا
الزمان - كما تفوق آباؤهم وأجدادهم من
قبل - منهجاً ومنطقاً ومضموناً .

كما يتمنى أن يكون حملة ذلك الدين
القيّم هم عمالقة الفكر والأدب والفلسفة
والاجتماع ، وأنهم حين يمسكون بالقلم ،
يدركون خطورة ما يفرضه عليهم
موقعهم .

ويرى الكاتب أن السمة العامة لمعظم
الأدبيات الإسلامية الحرص الشديد لدى
البعض على أن يختلف عن الآخرين ، وعلى
أن يتحصن خلف جدار فكري ولغوي

وفيما يتعلق بانتشار العديد من الأقسام العلمية - من التي تضيف صفة الإسلامى - فى جامعاتنا ، فإن ذلك قد دفع بعدد من المتخصصين إلى الإسراع فى تغطية المناهج المطلوبة ، أو إنشائها من عدم ، وقد أقبلوا على ذلك بدوافع متعددة ، مما نتج عنه سيل من الكتب الجامعية ، التي تفتقر إلى الحد الأدنى من المستوى العلمى المفترض تقديمه إلى الطلاب ، فضلاً عن أنها وقفت عاجزة عن مواكبة حركة التأليف الجامعى ذات التاريخ العتيق ، أو المترجمة عن الفكر العالمى المتطور .

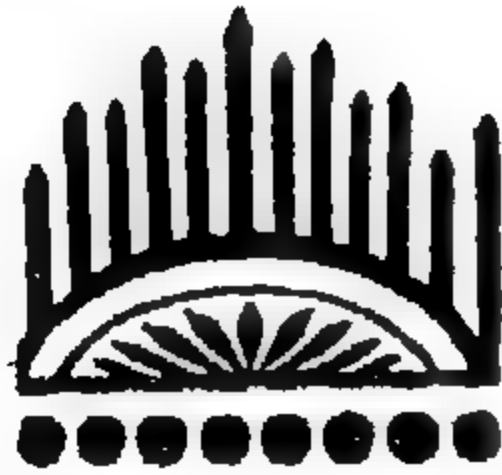
كما يدعو المؤلف أصحاب الأقلام الإسلامية إلى التصدى للمشكلات الواقعية ، بدلاً من الهروب المقنع خلف عموميات يسلم بها الجميع .

ويضع الكاتب تصورهِ عن أسلوب علاج بعض المشكلات الملحة مثل إصلاح

نظام التعليم والوضع الاقتصادى المتردى . وعن أسلوب الحوار الذى يتجهجه المفكرون الإسلاميون فيما بينهم فلكاتب عليه ملاحظات : احترام رأى الغير ، وافترض أن هناك آراء أخرى وليس رأياً واحداً ، والتزام الموضوعية فى الحوار ، والدخول إلى لب المشاكل كلها بدلاً من إضاعة الوقت فى مساجلات لا طائل وراءها .

ويحمل الكاتب الناشرين وأصحاب الدوريات العلمية نصيباً من المسئولية بقدر قناعتهم بدورهم فى صناعة الكتاب .

وختاماً يدعو الكاتب أصحاب الأقلام لأن يقفوا وقفة مغلصة بينهم وبين أنفسهم . مستحضرين أمانة الكلمة - أخلاقياً وعلمياً وحضارياً - قبل أن يطلوا على قرائهم بشيء جديد . وعندئذ يمكن أن يحدث التغيير .



الفكر الاجتماعي

في الكتابات الإسلامية الحديثة

أحمد النيفر

العدد : ٤٨ ، ص ٢٩ - ٤٧

١ - التحريف والبدع التي لحقت بالإسلام .

٢ - طبيعة الأنظمة السياسية السائدة والجائرة .

كما يرى أن رواد الإصلاح قد اختصروا المسألة في أن مشكلة المسلمين واحدة في حقيقتها إذ أنهم قد اعتبروا أن السياسة والدين يمثلان مشكلة ، حلها موجود في النصوص الدينية ، على شرط أن تفسر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا بطريقة ضيقة الأفق .

يناقش المؤلف مسألة تطور الفكر الاجتماعي الإسلامي من خلال آراء بعض الكتاب المعاصرين أمثال : محمد قطب وفهمي هويدى وباقر الصدر ، وكذلك من خلال أقوال القدامى أمثال : الشاطبي وابن تيمية .

ويؤكد المؤلف مسيرة حركة الإصلاح الاجتماعي الإسلامي ويرى أن عموم المصلحين في المشرق والمغرب منذ القرن الماضي قد ركزوا على أن انحطاط أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين أساسيين هما :

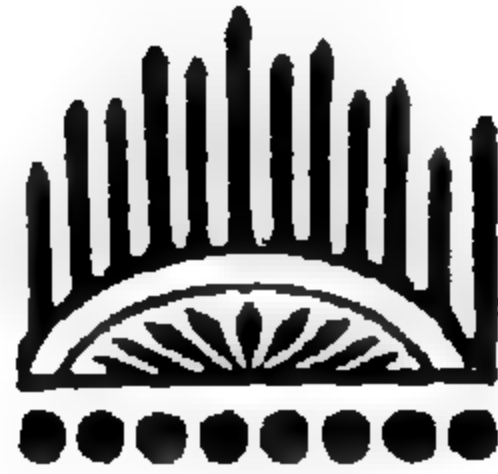
ويستعرض المؤلف بعض الحركات الإصلاحية وأفكارها وآراء المصلحين في بعض البقاع الإسلامية مثل الحركات الإصلاحية على يد الشيعة في إيران ، وجهود السنة في تركيا وآراء عبد الرحمن الكواكبي ، ورفيق العظم ، وعبد القادر المغربي ، وشكيب أرسلان وعبد الرحمن البزاز ، إذ ربط هؤلاء جميعا بين المسألة السياسية والأوضاع الاجتماعية كسبب لانحطاط المسلمين ، وطالبوا جميعا بمحاربة الفقر أولا وإنشاء نوع من المعيشة الاشتراكية ، أو على حد تعبير الكواكبي في شعاره « معيشة الاشتراك العمومي » .

ويعتبر المؤلف أن هذه الحقبة هي المرحلة الأولى للفكر الاجتماعي الحديث الذي تميّز بتقرير مجموعة من المفاهيم العامة ، بعضها مستند للتجربة الإسلامية الأولى في عصر الرسول ﷺ ، ثم خلفائه الراشدين رضي الله عنهم ، وبعضها

مستوحى من التيارات الاشتراكية الأوربية الحديثة من أجل إقامة تعايش عادل بين الأثرياء والفقراء في ظل نظام اقتصادي موجه من قبل الدول الإسلامية المتحررة من النفوذ الأجنبي والقادرة على تحقيق التقدم الحضاري .

ينتقل بعد ذلك إلى استعراض إسهامات الإسلاميين فيما بين الأبعينيات والخمسينيات على المستوى العقائدي النظري ، وفي مجال الثروة : من يملكها وكيف يتم التصرف فيها ، وذلك من خلال أقوال : سيد قطب وعبد القادر عودة ، ومحمد الغزالي ، والبهى الخولي ، ومصطفى السباعي ، والقرضاوي .

وفي نهاية البحث يقدم ملخصا عن مسيرة الحركات الإصلاحية الاجتماعية الإسلامية وأهم آراء المصلحين الاجتماعيين الإسلاميين ، في القديم والحديث .



الدين وقضايا التطور الاجتماعى فى مصر

رفعت سيد أحمد

العدد : ٤٥ ، ص : ١٠١ - ١١٦

أولاً : موقع الدين فى عملية التعليم
خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

ثانياً : الدين وقضايا الأحوال
الشخصية خلال نفس الفترة .

فيما يتعلق بالمحور الأول للدراسة ،
يقرر الباحث أن النظام السياسى قد نظر إلى
قضية التعليم كجزء من عمليات التنمية
الاجتماعية التى واكبت حركته بامتداد
الفترة المذكورة ، وكان للحكم آنذاك
رؤيته الخاصة تجاه هذه القضية ، وقد
توزعت تلك الرؤية على مستويات ثلاث :

المستوى الأول : والتعليم فيه يمثل أداة

تتناول هذه الدراسة علاقة النظام
السياسى الناصرى تجاه بعض قضايا التطور
الاجتماعى ، إدراكاً وسلوكاً وذلك انطلاقاً
من قناعة مؤداها أن معرفة التاريخ هى
الخطوة الأولى لخلق التصور المستقبلى .
وقد اختار الباحث هذه الفترة لأنه يعتقد
أنها من أخصب فترات التاريخ المصرى
والعربى تجاه العديد من القضايا الاجتماعية
والسياسية ، وأن قضية « الدين والدولة »
هى واحدة من أهم هذه القضايا التى لم
تحسم بعد .

وهذه الدراسة سوف تدور على
محورين :

لتحقيق تكافؤ الفرص بين قطاعات المجتمع والقوى المختلفة حتى لا يحدث ما أسماه بالانفصال بين الشعب والمثقفين .

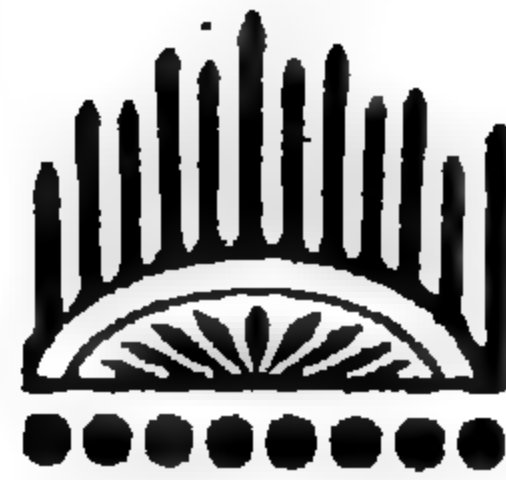
المستوى الثاني : يصبح التعليم فيه أداة لعملية التنشئة السياسية خاصة وأن المجتمع يعيش عمليات تغيير اجتماعي ، وتحديث شوري ، والتي يجب أن تتواءم معها جميع أدوات عملية التنشئة السياسية والتي يأتي التعليم في مقدمتها .

المستوى الثالث : يصير التعليم فيه أداة من أدوات الحراك الاجتماعي ، فيساهم التعليم في التفاعل بين الطبقات القائمة ، وتكوين طليعة من المتعلمين والمثقفين المنتمين لكل هذه الطبقات والتي كانت أول من أيد الثورة في بداياتها .

وقد أورد الباحث جدولاً كان قد أعده عن التعليم في المراحل الثلاث : الابتدائية ، والاعدادية ، والثانوية ، خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

ثانياً : النظام السياسي وقضايا الأحوال الشخصية :

يقول الباحث : إن البعض يثير بشأن موقف النظام السياسي من قضايا الأحوال الشخصية والتي تشمل قضية المرأة ، وتحديد النسل ، والقوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية - افتراضاً مفاده أن ثمة عقد غير مكتوب قام بين السلطة ورجال الدين يقضي ألا يقترب النظام السياسي من قضايا الزواج والطلاق والميراث في مقابل إطلاق يده في باقي الأمور السياسية والاجتماعية ... ويقول الباحث : إن هذا الافتراض غير صحيح على إطلاقه ... ويحاول إثبات ذلك من خلال قضية المرأة ، وقوانين الأحوال الشخصية ، ويخلص إلى أن موقف ثورة يوليو من قضايا التطور الاجتماعي كان منحازاً في قراراته إلى فئات الشعب الفقيرة .



الجامعات : وتنمية العالم الإسلامي

د . عبد المنعم محمد بدر

العدد : ٤٦ ، ص : ٦٧ - ٩٠

تقف حجر عثرة في طريق أداء جامعاتنا لدورها المنشود .

أولا : نبذة عن التنمية :

للتنمية تعريفات كثيرة . فهي « زيادة موجبة ومرغوبة - في فرص حياة بعض الناس دون نقصانها من بعض آخر في نفس الوقت ونفس المجتمع » . وهي « التغيير الاجتماعي الإرادي الموجبي والمهادف إلى الوصول بالمجتمع إلى خيره ورفاهيته » . وهي « التغيير الاجتماعي الذي تقدّم من خلاله أفكار جديدة في النسق الاجتماعي بهدف تطوير أحوال الناس وتوفير الخير الاجتماعي لهم » . كما أنها هي « التحريك العلمي المخطط لمجموعة العمليات الاجتماعية

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الدور الذي يمكن للجامعات الإسلامية أن تقوم به في خدمة مجتمعاتها . ووصولاً إلى الهدف المنشود ، فإن الدراسة تسير في اتجاهات أربعة :

أولها : نبذة موجزة عن التنمية في علاقتها بالجامعة .

ثانيها : بيان دور الجامعة في خدمة المجتمع .

ثالثها : محاولة وضع تصور لما ينبغي أن تقوم به جامعاتنا الإسلامية في خدمة مجتمعاتها .

رابعها : إشارة إلى بعض العقبات التي

والاقتصادية لتحقيق التغيير المستمر .

ثانيا : دور الجامعة في خدمة المجتمع :

لقد حددت معظم الاتجاهات العالمية التي تعاملت مع هذا الموضوع الدور الذي ينبغي أن تؤديه الجامعة لخدمة مجتمعاتها في مثلث متساوي الأضلاع يمثل كل ضلع منه عنصراً رئيسياً وهي :

١ - تأمين المعارف - عن طريق إجراء البحوث والدراسات .

٢ - نقل هذه المعارف - عن طريق العملية التعليمية .

٣ - الإفادة من هذه المعارف - طريقاً إلى خدمة المجتمع .

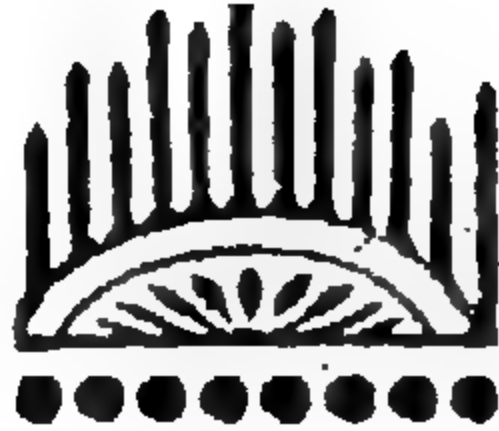
ثالثاً : الجامعات وتنمية العالم الإسلامي :

لا يختلف دور الجامعات الإسلامية في خدمة المجتمع وتنميته عن ذلك الدور الذي

تقوم به الجامعة في خدمة المجتمع ، إلا أنه نظراً لكون هذه الجامعات في كيانات متميزة من جهة ومعايشتها لأوضاع وظروف نامية من جهة أخرى فإن هذا يوسع من مسؤولياتها كما يزيد من صعوبة دورها .

رابعاً : عقبات في الطريق :

يلخص المؤلف العقبات في : عدم توافر الإمكانيات ، عدم توافر المناخ السياسي الحر ، الوضع الاجتماعي ، البناء الجامعي . إلا أن المرونة وعدم الجمود يشكلان أمراً حيوياً بالنسبة للعمل الجامعي كله ، ولا تعني المرونة البعد عن الأصالة الإسلامية كما لا يمكن أن تعني التهاون والتسيب أو التدخل في شئون الآخرين .



قراءة اقتصادية جديدة للزكاة

د . محمد صحري

العدد : ٤٨ ، ص : ٧٥ - ٨٤

ثانيتها : ثبات أو تعدد قيمة أنصبة الزكاة ومعدلاتها .

فبالنسبة للمقولة الأولى يدلل الباحث على أن الزكاة تعمل على تنمية رأس المال الذي استخلصت منه ، حيث أن الجزء المنفق كزكاة على رأس المال يعود إليه على شكل أرباح ومن ثم يوسع من قاعدته .

كما أن الزكاة - من جهة أخرى - تضطر رأس المال المكتنز إلى الخروج ، والمساهمة في الدورة الإنتاجية كمورد استثماري يعمل على توسيع القاعدة الإنتاجية للاقتصاد المتين الذي يرفع من حجم الدخول الموزعة وبالتالي من الأرباح

يدعو الباحث إلى وجوب صياغة نظرية اقتصادية للزكاة تكون من الإحكام بحيث تحولها من مجرد صدقة يمنحها الغنى للفقير ، إلى جهاز ضريبي قوى قادر على استيعاب كل المتغيرات الاقتصادية .

ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى قراءة الزكاة قراءة اقتصادية عميقة ، لاستلزام الحكم التي قصدها الشارع الحكيم في فرضها .

ويناقش الباحث في هذه الورقة مقولتين رئيسيتين :

أولاهما : الزكاة تركية اقتصادية للمال .

وهذا ما يطلق عليه الباحث (التزكية عبر الإنتاج) .

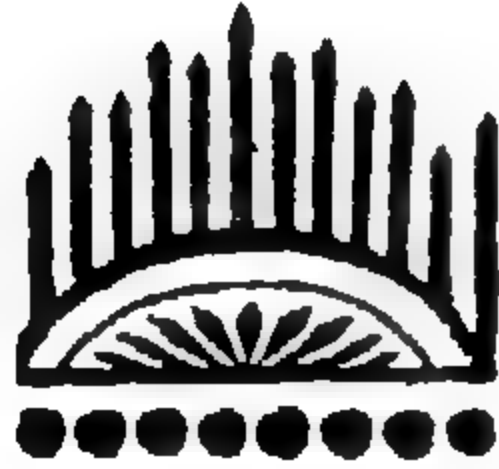
وهناك نوع آخر من التزكية ناتج عن الإنفاق نتيجة لتحويل الزكاة لجزء من دخول الأغنياء إلى الفقراء الذين بدورهم ينفقونه في الاستهلاك وهذا ما يسميه الباحث (التزكية عبر الإنفاق) .

أما المقولة الثانية في البحث والتي تدور حول ثبات أو تعدد قيمة أنصبة الزكاة فإن الباحث يخلص إلى أن النصاب والتكلفة والسعر (سعر الزكاة) ، يشكلون مجتمعين (منظومة ثلاثية) منسجمة ، ومتناسكة ، فإذا سحبنا أى عنصر من العناصر المكونة لها ، اختل المنطق العام للمنظومة . فإذا أردنا إجراء مقارنة بين

الأنصبة الزكوية لتحديد مدى تساويها ، وجب أن نجريها بين « المنظومات الثلاثية » (نصاب ، تكلفة ، سعر) للأوعية الزكوية التي نريد مقارنتها ، وليس بين الأنصبة الزكوية معزولة عن منظوماتها التي تنتمى إليها .

ويستنتج أن أسعار الزكاة واحدة وليست متعددة إذا اعتبرنا عنصرى التكلفة وتركيبه الوعاء الزكوى .

ويشير في ختام البحث إلى أن سعر الزكاة وإن كان نسبياً إلا أن نسبته يمكن اعتبارها « نسبة تصاعدية » ، إذ أن إعفاء ما دون النصاب من الزكاة (الدخول المتدنية) يمكن اعتباره « تصاعدية » غير مباشرة .



اسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي

خالد م . إسحق

العدد : ٤٥ ، ص : ٣٣ - ١٠٠

- ٤ - نظام الأحزاب .
- ٥ - النسق التكرارى للانتخابات .
- ٦ - ضمان عملية الديمقراطية من خلال تواجد مجالس القضاء الأعلى وذلك في التراث الأنجلو أمريكى .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن النظرية السياسية في الإسلام ، ويضع نقاط لتفهمها بطريقة أفضل بوضعها في داخل السياق الأكبر لرؤيتها للعالم وكذلك للمجال الأخلاقى ، وتتلخص هذه النقاط في :

- ١ - إن الإنسان لم يولد في الخطيئة

يبدأ الباحث بالحديث عن اسهامات الغرب في مجال المعرفة والعلوم والتقنية ، وفي مجال المؤسسات السياسية والقيادية ، وفي مجال السياسة ، وهو موضوع البحث ، لخص اسهامات الغرب في المؤسسات السياسية التي كانت ديمقراطية دستورية ذات توجهات هدفها تحقيق الرفاهية ، وترتكز على عدة نقاط :

- ١ - فكرة سيادة القانون .
- ٢ - ضمان الحقوق الإنسانية التي أشهرها الحرية والمساواة « الإخاء » .
- ٣ - مجالس نيابية منتخبة يحكمها رأى الأغلبية .

بل خلق في أحسن تقويم .

(القرآن ٩٥ : ٤)

٢ - إن البشرية بكل محدداتها وميلها للسقوط هي محل تكريم الخالق .

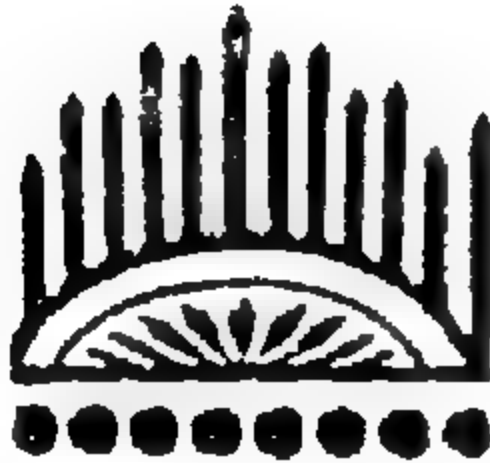
(القرآن ١٧ : ٧٠)

٣ - إن الشخص المؤمن حقاً هو الذى يحقق الصلة الصحيحة مع خالقه ومع الكون من حوله طبقاً لما جاء فى الوحي ، وله أعلى درجة يمكن أن ينالها بشر . واستشهد فى ذلك بخطبة الرسول ﷺ فى حجة الوداع .

ويقول الباحث إن مبدأ التوحيد يأتى كأساس للنظرية السياسية الإسلامية ، وهو مبدأ يعنى إيماناً بالله الخالق الهادى الصمد الأحد الذى بيده الحساب يوم الدين .

ومن مقتضيات مبدأ التوحيد أنه ما من مشرّع إنسانى داخل المجتمع المسلم يستطيع أن يدعى لنفسه السلطة فى أن يشرّع كامل المحتوى القانونى والأخلاقى لأى أمر رسمى .

أما عن السياسة فى القرآن الكريم فيقرر الباحث أن القرآن يؤكد على تداخل الارتباط بين الوحدة الحياتية السياسية والاقتصادية والأخلاقية والروحية ويمدنا بإطار شامل يجب علينا أن تستوعبه فى ضوء التكامل الكلى لحاجات الإنسان الروحية والاجتماعية والبدنية وكذلك طموحاته ، ويسعى لتحقيق الأمن من خلال : الأسرة ، ورابطة الدم ، وعلاقة الجيرة المتينة ، والهيئات العامة التى ترعى مصالح المجتمع بأسره .



الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامي وأصحاب الودائع

د . كوثر الأبحي

عدد : ٤٧ ، ص : ٧٩ - ٩١

البنك مضارباً بالودائع فإن ذلك يقتضى
استغلال البنك للأموال المقدمة إليه مقابل
حصة شائعة من أرباحها - وهذا الرأى قد
انقسم بدوره إلى اتجاهين :

الأول : يرى ضرورة محافظة البنك على
وضعه كوسيط يقوم بتجميع المدخرات
 وإعادة تقديمها مرة أخرى للمجتمع
الاقتصادى فى صورة مضاربة - وهنا
يتشابه البنك الإسلامى فى وضعه مع
البنوك التقليدية .

أما الاتجاه الثانى ، فهو يؤيد قيام البنك

تناقش الباحثة فى هذه الدراسة الجوانب
المحاسبية للتكييف الفقهى لعلاقة البنك
الإسلامى بأصحاب ودائع الاستثمار .

تذكر الباحثة أن المعاصرين قد اختلفوا
بخصوص وضع البنك بالنسبة لأصحاب
الودائع إلى رأيين :

الرأى الأول : يرى أن البنك يعتبر
مضارباً بالنسبة لأصحاب الودائع .

الرأى الثانى : يرى أن البنك يعتبر
وكيلاً عن أصحاب الودائع .

فبالنسبة للرأى الأول ، وهو اعتبار

الإسلامى بالنشاط الاستثمارى المباشر -
وتستعرض الباحثة القنوات المتاحة لتوظيف
الموارد وهى :

- ١ - إنشاء مشروعات مباشرة .
- ٢ - إنشاء مشروعات بالاشتراك مع
الغير .
- ٣ - التمويل بالمشاركة .
- ٤ - التمويل بالمراجعة .
- ٥ - الاتجار المباشر .
- ٦ - بيع السلم .

مع تشجيع التوسع فى ابتكار أنواع
جديدة من أساليب توظيف الأموال التى
لا تتعارض مع القواعد الشرعية المعروفة ،
وتحقق ربحية للبنك ومنفعة اقتصادية
للمجتمع .

أما رأى الثانى ، وهو اعتبار البنك

وكيلاً عن أصحاب الودائع ، فإن هذا
الرأى يعززه ما قاله الدكتور غريب الجمال
فى كتابه « المصارف وبيوت التمويل
الإسلامية ، ص ١٩٢ - ١٩٣ » وهو :
« إذا كان التفويض المعطى للمصرف من
عملائه محدوداً وقاصراً على أن يقوم رجال
الأعمال الآخرين بتمويل مشروعاتهم
والعمل فيها مضاربة مقابل نصيب من
الربح ، فإن المصرف فى هذه الحالة يستحق
الحصول على الأجر أو العمولة المتفق عليها
فيما بينه وبين المودع ، لأن ما يباشره فى
هذه الحالة - كوكيل - هو من قبيل
الأعمال المصرفية الخدمية ، وليس من قبيل
الأعمال المصرفية الاستثمارية .

وتذكر الباحثة أن الموسوعة الاستثمارية
تؤيد هذا الرأى . كما تناقش جميع الآراء
سالفة الذكر من النواحي المحاسبية مع
إعطاء بعض الأمثلة .



الغزو الثقافي في مجال الفنون

د . لويز لمياء الفاروق

ترجمة : د . محمد رفقى عيسى

العدد : ٤٥ ، ص : ١١٧ - ١٣٣

والتي تقتحم الثقافة الإسلامية وتنتشر فيها .

المعلم الثاني : أنه يتحتم علينا أن نتحرى روافد الغزو الثقافي ، وما هي الظروف الخارجية أو الداخلية التي تسهل هذا الغزو وكيف نقوم نحن المسلمون بإعداد التربة وتهيئة المناخ لاقتباس تلك الأفكار والأعراف الغريبة عنا واتباعها ؟

وتعالج هذه التساؤلات سبل تأثير عناصر الغزو الثقافي على الحياة اليومية للمسلمين في كافة البلاد الإسلامية كما

في مناقشتها لأشكال الغزو الثقافي الذي تتعرض له البلاد الإسلامية - سواء كان في مجال الأيديولوجيات السياسية ، أو الممارسات الاقتصادية ، أو العادات الاجتماعية ، أو المؤثرات الفنية - تقول الباحثة : إن الأمر يتطلب أن نضع في اعتبارنا أربعة معالم مرتبطة بما يمثله هذا الغزو من تدفق في الأفكار والعادات .

المعلم الأول : هو وجوب وصف تلك العناصر الغازية ، فمن الضروري أن نتعرف على تلك المظاهر التي تنتسب إلى الحضارة (أو الحضارات الأجنبية) ،

نلمسها في الواقع .

المعلم الثالث : هو تقييم الخطر الكامن في عملية تشرب الثقافة الغربية في الأذى الناجم عنها سواء ارتبط ذلك بالغزو الثقافي في مجال الفنون أو في أى مجال ثقافى آخر ، وهل هناك مبرر للقلق العميق ، أو أن التغيرات المعاصرة التى نراها من حولنا تشير حقيقة إلى نماء صحى للكيان الكلى للثقافة المسلمة : وهل من الواجب علينا أن نهتم لما نتعرض له من غزو ثقافى معاصر ، أو أن ذلك استعارات بريئة يمكن للكيان الاجتماعى الثقافى الإسلامى « هضمها » أى أسلمتها ؟

المعلم الرابع : وهو ما يلزم أن نكرّس اهتمامنا به ويتمثل في السبل اللازمة للتحكم في المؤثرات الغازية وتقصى أساليب مواجهة ما تمثله من تحدٍ سواء اقتصرنا رغبتنا على ترشيد هذا الغزو وتحويل مسار تأثير بعض عناصره ، أو كانت أكثر حسماً

في حفز هذه المؤثرات الغازية أو وأدها ، في تدعيمها أو إحباطها في تعزيزها أو إيقافها . كيف نستطيع نحن المسلمين - ونحن نتعرض حتماً للمؤثرات الأجنبية كل يوم من أيام حياتنا - أن نمنع استنزاف نسيج جنورنا الثقافية وهويتنا الحضارية بما تحمله تلك الاستعارات التى تغمرنا بلا تمييز أو تحديد ؟ كيف نضمن أن استعارتنا لتلك الأفكار الغربية والعادات الدخيلة ستكون من خلال جوهر إسلامى قوى وهوية أساسية رصينة ؟ كيف يمكننا أن نمنع تلك الاقتباسات الشاملة التى تصيب هويتنا الإسلامية بالتميع ؟

وبعد أن طرحت الباحثة هذه التساؤلات بدأت في الاجابة عليها بنفس الترتيب معطية تصوراً عن كيفية محاربة الغزو الثقافى الغربى للحضارة الإسلامية في مجال الفنون .



استدعاء التاريخ

وأثره في نهضة الشعر الديني الحديث

د . حلمي محمد القاعود

العدد : ٤٦ ، ص : ٩١ - ١٠٦

ولقد بلور المؤلف صدى العودة إلى التاريخ ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضي في الشعر ، في أربع نقاط :

أولاً : التعريف بأعجاز الإسلام وعظمته ، وانتصاراته وتقديمه للمسلمين عامة ، والنشء خاصة ، كي يكون نبزاً يهدي في مسيرة الحياة ومواجهة الصعاب . وقد اهتم الشعراء خاصة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري بالعودة إلى التاريخ ونظمه في مقولات أو قصائد تركز على السيرة النبوية الشريفة وتبرز أحداثها .

ثانياً : الدفاع عن الإسلام من خلال

يرى الباحث أن الظروف الحضارية المختلفة التي مرّ بها العرب في القرن الرابع عشر الهجري ، كانت عاملاً من العوامل الأساسية التي انعكست على الشعراء وأثرت فيهم ، ودعتهم إلى العودة إلى التاريخ ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضي . ويقصد المؤلف بالتاريخ أو الماضي ، هو الماضي الظاهر ، وليس ذلك الماضي الذي ينسحب على فترات الجمود والخمود في حياة الأمة ، والعودة إلى الماضي تكون الغاية الأساسية منها العبرة التي تقود إلى الظفر والانتصار الحضاري على الهزيمة القائمة والحنة المقيمة .

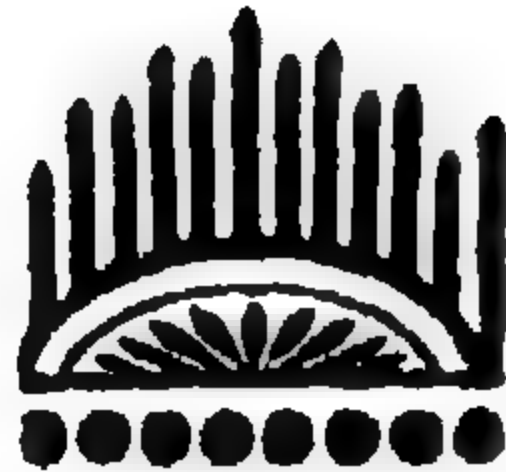
بعض رموزه التاريخية القائمة مثل الخلافة ،
وقد شهد الإسلام في القرن الرابع عشر
الهجري المراحل الأخيرة لنظام الخلافة
الإسلامية ، حتى سقط الخليفة العثماني
الذي كان منصبه يرمز إلى وحدة المسلمين
على مدى التاريخ وقامت في دولة الخلافة -
تركيا - دولة علمانية .

ثالثاً : تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة
حول الدين أو بعض الأحداث التاريخية
الإسلامية ، وقد رافق هذه القصائد
أوراقتي هي ، مقالات وكتبا ألفها
مدافعون عن الدين لتصحيح الصور

المشوهة التي رسمها وصورها المعادون
للدين أو بعض المستشرقين ، خاصة ما
يتعلق بحياة الرسول ﷺ .

رابعاً : العودة إلى التاريخ للتعبير به
زمزياً عن الواقع ، وقد ركزت حركة
الشعر الحديث على هذه الناحية تركيزاً
واضحاً ، ولم تترك علماء إسلامياً بارزاً
أو حادثة إسلامية ذات تأثير
إلا واستخدمتها في الإطار الرمزي للتعبير
عن الحاضر الراهن أو المستقبل المأمول .

هذا وقد أورد المؤلف نماذج أدبية
وخاصة الشعر ، للدلالة على هذه النقاط .



هموم الأرض في الشعر الإسلامي المعاصر

عبد الرزاق المساوي

وثيقة مع الأرض وهذه العلاقة تفرضها
الشريعة الإسلامية ، فهذا هو درب الجهاد
يسير فيه من يتألم ويكابد بكل رحابة
وشوق إلى أن تتحقق الأهداف المبتغاة .

ثم استعرض الكاتب صوراً من الشعر
المعاصر في صورته المختلفة لمعالجة القضايا ،
فذكر الصليبية في صورها العصرية وألوانها
المختلفة سواء في القرون التي مضت أو في
ألوانها المعاصرة التي عادت وليس بين
ظهرانينا « نور الدين يحكم أو صلاح » ..

واستعرض الكاتب كذلك دور الشعر
في بيان كيد الغاصبين والأعداء لأراضي
المسلمين وتربطهم بنا عبر العصور وذكر

يتحدث الكاتب الأديب في مقاله عن
الأدب الإسلامي عبر العصور وعن الشعر
منه بوجه خاص وعن كونه كائن حي
يتفاعل مع الواقع وقضاياها فهو متصل
بالإنسان وحياته لحظة بلحظة .. ويذكر
الكاتب مقصوده بلفظة الأرض وأنها
ليست الحل ذاته ولكن الإنسان بصفة
عامة .

ويذكر الكاتب أيضاً أن الشعر
الإسلامي المعاصر يحمل في طياته « هموم
الأرض » نظراً للمعاناة والجراح التي تمر بها
الامة والتي تنعكس على أقلام الكتاب ،
وبالتالي فإن الشعر الإسلامي في علاقة

أمثلة على ذلك في الأندلس وفلسطين .

فالأندلس مأساة كل مسلم يروها التاريخ القديم والحديث ويعبر عنها الأدب الإسلامي بأنواعه ، فتصير لوحة مؤلمة محزنة لنكبة من نكبات الإنسان فوق الأرض .. ويتفاعل الشعر مع غيرها من النكبات في لبنان والفلبين وبورما والهند والسند والبنغال وفلسطين المحتلة .

ثم يتناول الكاتب تحليل نماذج الشعر وأنماطه على المستوى الإنساني وهو المتصل بعلاقة الإنسان بالإنسان فيرصد أنواع البشر الذين يتعرض لهم الشعر الإسلامي عند تطرقه لقضية من قضايا « هموم الأرض » ..

فالأنماط البشرية التي يتعرض لها الشعر قد تكون في وضع الإنسان المتقوى كالملاح أو المتدين (من أهل الكتاب) وقد يكون في وضع الإنسان المستضعف الذي قد يكون بدوره راكناً أو خائناً أو مجاهداً لرفع الظلم والاستضعاف ... والمجاهد يقدم للأرض توضحيات ويوزع جهده لرفع الظلم عنها مواجهاً نار الفتن المشتعلة ساعياً إلى إخمادها في مختلف الجبهات ..

كل هذه الأنماط وغيرها قد تعرض لها الشاعر الإسلامي المعاصر ...

وفي الختام يوجه الكاتب نصحه إلى الشعراء الإسلاميين بوجوب انطلاق تقديمهم من مرحلة - التنظير إلى التطبيق - من البرمجة إلى القراءة - من المعيارية إلى الوصفية ، فقد أصبحنا في حاجة إلى معاينة النصوص وإلى قراءتها وإعادة ضياغتها برؤية نقد إسلامية للتوصل إلى :

١ - الالتزام الإيماني والتجديد الإسلامي .

٢ - الصدق الفني والجمالي والخلقي .

٣ - القوة والوضوح في المبنى والمعنى .

٤ - الأصالة والعراقة .

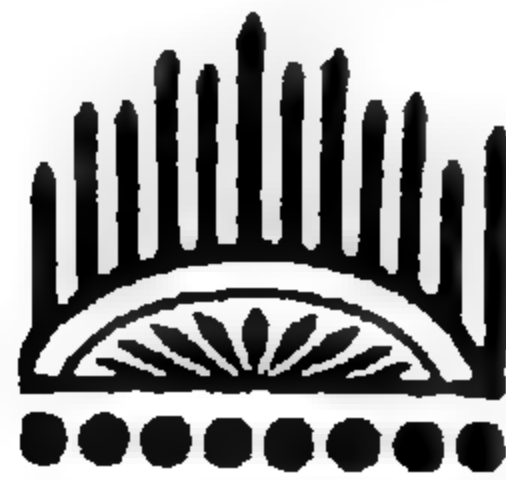
٥ - المعاصرة والحداثة .

٦ - الشمولية والتوازن .

٧ - الواقعية/المثالية .

٨ - الذاتية والأمومية والإنسانية والكونية .

إلى غير ذلك من المسائل التي لا يفتقدها الناقد الإسلامي ...



النقد الأدبي

بين « الاستيقا » و « الالتزام »

محمد إقبال عروى

العدد : ٤٨ ، ص : ٩٩ - ١١٦

الإبداع وتقلص في دائرة الفنية والجمالية المرتبطة بشكل النص ولغته وقوانينه الداخلية .

وفي هذا الإطار تتحرك جميع المناحي النقدية ، من حيث الشكل والمضمون والأسلوب في العالمين الغربي والعربي .

ويستعرض المؤلف المدارس النقدية المختلفة والتي يهتم بعضها بالشكل وبعضها بالبنية . والبعض الآخر بالأسلوب ، مستشهداً بفقرات من أقوال أصحاب المدارس النقدية من أمثال « أدونيس » و « رولان بارت » من المعاصرين ،

تناقش هذه الدراسة علاقة النقد الأدبي بالجمالية والالتزام من جهة ، وبينهم وبين الرؤية الإسلامية من جهة ثانية ، ومن أجل ذلك يضع المؤلف ضوابط لكل مصطلح على حدة منعاً للتأويل . فالنقد الأدبي ، الذي يسعى إلى إيجاد العلائق الرابطة بينه وبين كل من الجمالية والالتزام هو مجموع الأدوات والمناهج والرؤى التي ينتهجها الناقد أثناء تعامله مع النص الأدبي ، وهو يشتمل على عنصرين متوازنين : نظري وتطبيقي .

وأما « الاستيقا » فهي منهج عام ، ورؤية إبداعية ونقدية تختزل لديها وظيفة

والصولي والقاضي الجرجاني ، والثعالبي من
القدامى .

يتطرق الكاتب بعد ذلك إلى قضية
الإلتزام ، وهو البعد الثاني المرتبط بما يقوله
النص الأدبي ، والمتعلق بمضمون الإبداع
ومقصديته ، هو المنهج الذى لا يكتفى
بطرح السؤال حول : كيف يقول
المبدع ؟ وإنما يتجاوزه إلى السؤال المتعلق
بـ (ماذا يقول المبدع ؟) ، ما هى الآثار
التي يريد تحقيقها ؟ وما هو دوره فى الواقع
الاجتماعى والأدبى والسياسى وقد رسم
شجرة للإلتزام كما يلى :

الإلتزام

المجتمع السياسة الدين الأخلاق الأيديولوجيا

ونجد أن كثيرا من القيادات الأدبية المعاصرة

قد اهتمت بهذا الإلتزام ، كما هو عند الواقعية
الاشتراكية ، والنقد الأخلاقى الانجليزى ،
والنقد الأدبى الإسلامى ، وهذا الصدد
يستعرض المؤلف بعض المواقف والآراء
للمدارس المختلفة .

يوضح بعد ذلك أن الأدب الإسلامى
يختلف عن سائر المدارس الأدبية فى الشكل
والمضمون والأسلوب لأنه أدب يمتلك رسالة
حضارية تدعوه إلى رسم ملامحها فى جميع
نشاطاته الفنية ، والأدب الإسلامى يدعو
إلى تمثل الحضارة الإسلامية فى خطابه
الإبداعى للإنسان دون إغفال للجوانب
الفنية الأخرى التى تشكل طبيعة الأدب
وجوهره الحقيقى .

وفى نهاية البحث ، ثبت بالمراجع التى
استخدمها الباحث فى هذه الدراسة .



الغزو الثقافي في المجال التاريخي

د . عبد الحليم عويس

العدد : ٤٨ ، ص :

واستطاع ببساطته وملاءمته للفطرة ووضوح حقائقه العقيدية والتشريعية والأخروية أن يغير مجرى التاريخ ، وأن يعيد رسم خريطة العالم ، وأن يتسّم ذووه ذروة الحضارة ، ولقد قام تاريخ هذا الإسلام وقامت حضارته فوق الساحة نفسها التي كانت لعقائد أخرى ، فكان هنا مبعث أحقاد لدى أصحاب هذه العقائد .

- وأخطاء تتصل بأسباب أخرى كثيرة ، ولكنها تلتقى في معظمها عند نقطة الصراع الحضارى الذى يعنى تشويه تاريخ هذه الأمة والانتقاص من قدر تجربتها في التاريخ ودورها في الحضارة ، كما يعنى طمس العوامل التى جعلت هذه الأمة تثب هذه الوثبة العظمى في التاريخ .

هذا البحث مقدم إلى الملتقى الفكرى السابع عشر المنعقد بالجزائر ، وهو يسلط الأضواء على المحاولات الغربية لغزو التاريخ الإسلامى . فغن أسباب الغزو الثقافى لتاريخنا ، يقول :

إن الغارات التى شنت ولا تزال على تاريخنا الإسلامى قديمة ومتلاحقة وموصولة وتعود هذه الغارات قديمها وحديثها لأخطاء أساسية :

- أخطاء تتصل بسيطرة المذهب على المنهج ، والولاء المسبق على الحقيقة الموضوعية .

- أخطاء تتصل بأحقاد موروثه نشأت منذ ظهر الإسلام على هذه الأرض

- التركيز على فترات الخلاف بين المسلمين وتوسيع دائرة الحديث عنها .

- القول بأن فترة الالتزام بالإسلام لا تعدو أن تكون فترة العصر الراشد .

- إثارة العنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس ، بهدف إضعاف روح الإخاء الإسلامى بين المسلمين .

- محاولة إبراز كلمات العروبة والعرب والفكر العربى ، والحضارة العربية ، بغرض إثارة الشعوب الأخرى التى ساهمت فى صنع الحضارة الإسلامية ، وتأليبها ضد العرب .

ويسير المؤلف فى بحته كاشفاً الخطط والأساليب التى يتبعها كل من الشرق والغرب ، لمحاربة الإسلام والمسلمين ، والتشكيك فى عظمة الإسلام . ويستوى فى ذلك الغرب الرأسمالى والشرق الشيوعى الملحد .

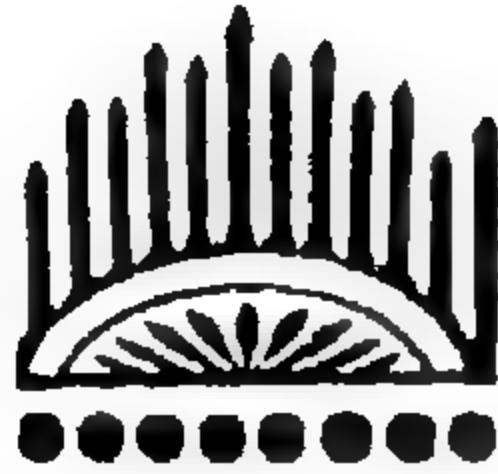
المنهج المنحرف فى معالجة تاريخنا :

إن الغرب يضع منهجاً خاصاً لتاريخ تاريخنا ، وصولاً إلى إدانته ، فبينما يعالجون تاريخهم وتاريخ كل الأمم الأخرى بمقياس قريب من الواقعية والموضوعية للدرجة أنهم تواضعوا على التفرقة بين الالتزام العام والحياة الشخصية ، فإنهم يعملون إلى محاكمة تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة ليسوا من البشر .

ويستعرض بهذا الصدد أقوال لبعض المستشرقين وردود بعض الكتاب الإسلاميين عليها .

تاريخنا والغزو التصيرى العلمانى :

لقد تعاون المستشرقون والمستعربون معاً على تشويه تاريخنا ، ولهم فى ذلك خطوط فكرية ثابتة ، أهمها :



حول العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين

محيي الدين عطية

العدد : ٤٦ ، ص : ١٠٧ - ١١٦

والمناقشة وأورد أسباب الخلاف التي تناولها
الكتاب قديماً وحديثاً - ومن بينهم الشيخ
محمد أبو زهرة في كتابه « تاريخ الجدل »
حيث ردّ نشأة الخلاف إلى عشرة أسباب :

١ - غموض موضوع الخلاف في
ذاته .

٢ - غموض موضوع النزاع .

٣ - اختلاف الرغبات
والشهوات .

٤ - اختلاف الأمزجة البشرية .

٥ - اختلاف الأقيسة ومناهج
البحث .

في هذا الحوار يتناول الباحث -
بالمناقشة والتعليق - بعض العبارات التي
وردت في البحث الذي قدمه الدكتور
فاروق دسوقي والذي نشر في العدد ٤٥
من « المسلم المعاصر » عن العوامل
الرئيسية لنشوء الفرق .

بدأ بالفلاسفة حيث اتهمهم المؤلف
بصلتهم أو بعضهم بالباطنية الذين يعادون
الإسلام في الحقيقة ويظهرون الانتساب إليه
في العلن . وقد دافع عن تهمة الكفر التي
نسبها المؤلف إلى بعضهم ومنهم الكندي ،
وابن مسكويه ، وابن رشد .

ثم تناول بعض فقرات البحث بالتعليق

٦ - ظهور القصص وانتشارها
وتشيعها للحاكم .

٧ - ورود الآيات المتشابهات في
القرآن الكريم .

يقول الباحث إن المؤلف لم يشر إلى أي
من هذه الأسباب المتعددة التي ردها
السابقون ، ولكنه ركز على مناقشة بعض
الأسباب ، ولم يتعرض للبعض الآخر دون
تبرير ذلك .

وفي تعليقه على مقولة الكاتب بأن
العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم
غير الإسلامية علاقة صراع وحرب
دائمة .. يقول الباحث : إن العلاقة التي
تربط بين الأمة الإسلامية وبين الناس جميعا
تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
والدعوة إلى الخير وهذه هي رسالة الأمة
الإسلامية ومسئوليتها تجاه الجنس البشري ،
فعلقتها بهم . علاقة دعوة وليست علاقة
صراع . واستشهد بآيات من الذكر
الحكيم .

٦ - تقليد السابقين .

٧ - اختلاف المدارك .

٨ - الرياسة وحب السلطان
وغیرها من الأطماع .

٩ - التعصب الناشئ عن قوة
الإيمان بالفكرة أو ضعف الإدراك ،
أو الغرور .

١٠ - سيطرة الأوهام (وهي ليست
قاصرة على العوام) .

كما ذكر أبو زهرة أيضا في كتابه « تاريخ
المذاهب الإسلامية » سبعة أسباب يمكن
تلخيصها في الآتي :

١ - العصبية العربية .

٢ - التنازع على الخلافة .

٣ - مجاورة المسلمين لأهل الديانات
القديمة ودخول بعض هؤلاء في الإسلام .

٤ - ترجمة الفلسفة اليونانية
والرومانية إلى العربية .

٥ - التعرض لبحث كثير من المسائل
الغامضة .



العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين

د . فاروق أحمد دسوقي

العدد : ٤٥ ، ص : ١١ - ٣٢

يرجع البعض نشوء الفرق في الإسلام إلى النزاع الذي حدث بين علي ومعاوية والذي انتهى بظهور فرقتي الخوارج والشيعة . ويعلل فريق آخر نشوء الفرق بالعصية القبلية أو التنافس بين بنى هاشم وبين أمية ، ثم بالعصية القومية بين القوميات الإسلامية المختلفة ، كالتنافس بين الفرس والعرب وغيرهم . والبعض الآخر يعلل نشوء الفرق بطبيعة الفكر البشري التي من شأنها أن تلح بحثاً عن إجابات مرضية للنفس البشرية في مسائل الاعتقاد مما يكون من شأنه البحث الفكري والاختلاف .

يبدأ الباحث بشرح الأسباب التي أدت إلى ظهور الفرق الإسلامية وهي : الخوارج ، والشيعة ، والمرجئة ، والقدرية ، والجهمية ، والمعتزلة ، والأشعرية ، والفلاسفة ، والصوفية ، والباطنية . ويأتي بعد ذلك على تعريف معنى السلف (أهل السنة والجماعة) ، حتى تقرر جميع الفرق الإسلامية التي انتسبت لهذه التسمية أن رسول الله ﷺ إمامهم دون غيرهم ، وأنهم متبعون وليسوا مبتدعون .

التعليل التاريخي لنشوء الفرق في العالم الإسلامي .

ويتحدث الباحث عن العوامل الرئيسية
لنشوء الفرق في تاريخ الإسلام وعن النقاط
التالية :

١ - الابتلاء ، وتعدد الأديان ،
واختلاف الناس إلى فرق .

٢ - البغى وإيثار الدنيا .

٣ - تكوّن الفرق الكلامية يعتبر
انحرافاً أصاب عقيدة بعض المسلمين .

٤ - تقرير أن الفرق ضالة
إلا واحدة .

٥ - الحكم على الفرق الاثنتين
والسبعين .

٦ - تحديد وحصر الفرق الاثنتين
والسبعين .

٧ - لماذا زادت الفرق في تاريخ
الإسلام واحدة .

أورد الباحث أقوال العلماء السابقين
حول النقاط سالفة الذكر وعن النقطة
الأخيرة يقول :

« قد يتوهم البعض أن تفرق المسلمين
إلى ثلاث وسبعين فرقة - بزيادة فرقة عن
اليهود والنصارى - يعنى زيادة الفرقة
بينهم ، مما يوحى بأن حال اليهود
والنصارى كان أفضل . وهذا وهم
خاطيء - ويضيف : لأن هذه الفرقة
الزائدة هى الميزة العظمى التى يمتاز بها
تاريخ أمة سيدنا محمد ﷺ عن الأمم
السابقة ، وهى المنة الكبرى والنعمة
العظمى التى خص الله بها أمتنا ، ألا وهى
نعمة حفظ الوحي قرآناً وسنة باعتباره
الوحي الأخير من الله عز وجل إلى الناس ،
وباعتبار رسوله خاتم الأنبياء والمرسلين ،
مما استتبع وجود طائفة من أمة الإسلام
ظاهرة على الحق دائماً إلى قيام الساعة
كما جاء فى حديث الرسول ﷺ .



بحث على بحث

د . عبد العظيم الديب

عدد : ٤٧ ، ص :

هم منا ، وهم المسلمون الذين يشركونا في العقيدة والدين ، والعروبة ، ولكنهم يختلفون معنا في الرأي والفكر ، والنظر والتقييم لما يحيط بنا من أوضاع ، وما يعرض لنا من مشكلات ..

القسم الثاني : بالنسبة للآخرين الذين هم غرباء عنا ، وهم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات ، أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، ولو كانوا من بنى وطننا .

ويقول الدكتور الديب : « لقد انتهى الباحث في القسمين إلى نتائج ، ما أظنها تسلم له ، بل تحتاج إلى مراجعة ، وتحتمل المناقشة - ويضيف : « كذلك عرض في أثناء البحث إلى قضايا ظنها مسلمة

يعلق الباحث في هذه الدراسة على بحث سبق نشره في مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٢٩ ، بعنوان « أفكار الآخرين » ، للدكتور محمد رضا محرم ، وكان البحث محل التعليق قد عرض لإحدى قضايانا المعاصرة ، التي تحتاج إلى دراسة وتقييم ، وهي طريقة التعامل مع « أفكار » الآخرين ، ماذا نأخذ منها ؟ وماذا ندع ؟ وماذا نسكت عنه ؟ وماذا ندفعه ونتصدى له ؟ وماذا نحمل للآخرين من مشاعر ؟ وماذا يمكن لهم من عواطف ؟

وقد قسم البحث - محل التعليق - إلى قسمين تبعاً لتقسيم الآخرين إلى فئتين :

القسم الأول : بالنسبة للآخرين الذين

وبديهيات ، وإلى أخبار اعتبرها حقائق
وثوابت ، وظن بها الصدق ، وأخذها
مأخذ اليقين ، وبعض ذلك ، بل كثير من
ذلك ، لا يثبت عند النقد والتمحيص ،
أ . ه .

ولقد صَدَّرَ الباحث مناقشته بالعرفان
والتقدير للدكتور محرم مقررأ أن كتاباته إنما
تنبع عن صدق وإخلاص .

كما يعترف أن هناك نقاط التقاء في
البحث لا بأس بها . وبعد ذلك شرع في
المناقشة مصدراً لإياها بإجمال الملاحظات
سواء ما يتعلق منها بالمنهج والشكل ، أو ما
يتعلق بالموضوع وهي كما يلي :

- مصادر البحث .
 - توثيق الأحداث والأخبار .
 - عدم الإحاطة والشمول .
 - التجاوز في تفسير أحداث التاريخ .
 - وضع النتائج قبل البحث .
 - الوقوع في التناقض .
 - جموح التعبير .
 - إثبات ما نهي عنه .
 - النتائج لا تسلم له .
- وبدأ بالمناقشة حيث يورد الفقرة محل
التعليق ويفندها بأسلوب علمي نزيه .



نحو أسلمة علم النفس

د . محمد رفقي عيسى

العدد : ٤٦

الصفحات : من ٣١ - ٥٦

ورسوخ البناء وعدم اضطرابه .

٤ - إدراك أن الإيمان يقوم على أسس عقلية ، وهذه الأسس تعتمد على القدرات الإنسانية من فكر وحس .

٥ - ليس بالضرورة أن تصلح المبادئ والأفكار الناشئة في مجتمعات غير إسلامية للتطبيق في مجتمعاتنا الإسلامية .

٦ - عدم رفض ما حققه العالم غير الإسلامي في غيبة الإنطلاقة الإسلامية ، بل استيعاب هذه الإنجازات وإخضاعها لنوع من الهيمنة المعيارية .

٧ - اللجوء إلى كتب الفقهاء والأصوليين والمتكلمين ، وعدم اللجوء إلى

يضع الباحث في هذه الدراسة ضوابط العمل من أجل وضع أسس للمناهج التربوية التي تتفق وروح الشريعة الإسلامية لتنشئة الفرد المسلم السوي . وهذه الضوابط يجب أن يأخذ بها القائمون على هذا العمل . نذكر منها :

١ - تكريس الوعي والجهد والمجاهدة مع تدبير عظيم الغاية وشرف التكليف .

٢ - أن يكون المتخصصون في كل مجال على قدر معقول من الثقافة الإسلامية لكي يتمكنوا من إبداع البدائل الإسلامية ، أو تعديل ما هو قائم .

٣ - اشتقاق الأسس والمبادئ من أصول يقينية ضماناً لثبات الأصول

فلك الفكر اليوناني. كما فعل الفلاسفة .

أما عن مسار العمل فيحدد الباحث
بعدين له :

الأول : تقييم الواقع لمعرفة الصالح
والطالح معرفة شاملة في نطاق المبادئ
والمعايير الإسلامية .

الثاني : إقامة النماذج السليمة الفرعية
والكلية المتحدة في الأصول والوسائل
والغايات .

ثم انتقل الباحث إلى الحديث عن تطبيق
ما سبق في مجال أسلمة علم النفس ، محدداً
المسائل التي يختص بها على هيئة مباحث يتم
في إطارها تحقيق البعدين اللذين يحددان
مسار العمل . وقد تكون هذه المباحث
عامة ، مثل علم النفس التعليمي ، وعلم
النفس الاجتماعي ، وعلم نفس النمو .
وقد تكون خاصة عندما تقتصر على
موضوع معين مثل الواقعية أو العلاقات
الأسرية .

وعن علم نفس النمو يقرر الباحث أن
أى دراسة في هذا المجال يجب أن تؤدي إلى

رؤية شاملة يمكنها أن تحتوى القدر المتاح
من الأفكار والمعلومات ويمكنها كذلك أن
تعطى فروضاً قائمة على المتاح من
البيانات ، وإيجاد التفسيرات المناسبة لها ،
وأيضاً يمكنها أن تتخطى ما هو معروف
وقائم في الماضي أو الحاضر وذلك بتوليد
أساليب ومجالات بحث ودلالات تفسيرية
مستقبلية .

ولتحقيق هذه الرؤية على أسس سليمة
ينبغي تحديد ما يلي :

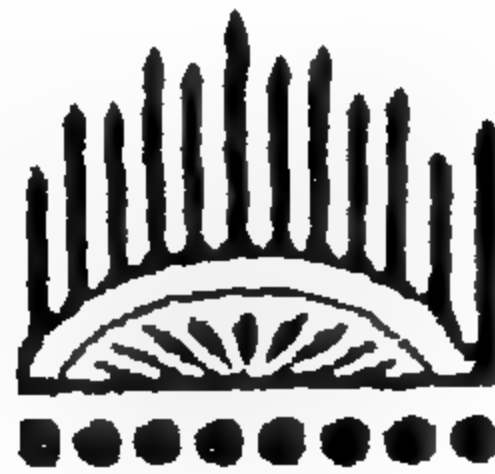
١ - المصادر التي يعتمد عليها في بناء
هذه الرؤية .

٢ - المسلمات الأساسية التي تركز
عليها .

٣ - المفاهيم والمصطلحات التي
تستخدمها ودلالاتها .

٤ - مناهج البحث ومجالاته
ووسائله .

وقد تناول الباحث العناصر سالفة
الذكر بالشرح والتفصيل وذلك في إطار
المفاهيم الإسلامية الشرعية الأصيلة .



صفات المؤمن التقى (أو السوي) لتحديد الأسس الإسلامية للصحة النفسية

د . عبد الستار أبو غدة

العدد : ٤٦

الصفحات : من ٥٧ - ٦٦

يتفاوت ، فإن مقابله التكذيب أو التوقف .. لكن استجابة الإنسان لمقتضى الإيمان وتعزيز العقيدة التي في ضميره بأعمال الجوارح المنسجمة معها ، يقطع الطريق على التشكيك ، ويحدث عنده استمراراً إيجابياً على التصديق ، وقد أطلق على هذه الحال التي هي كمال للإيمان (زيادة الإيمان) وذلك حين وجدت بعض الفرق التي قطعت الصلة تماماً بين الاعتقاد والعمل ، وهو وضع مغاير لما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ وما يقرب منه ،

يبدأ الباحث بتعريف الإيمان والإسلام ، وصفات المؤمن التقى أو الكامل ، ثم يورد قائمة الخصال المؤدية لكمال الإيمان (شعب الإيمان) وأولها الإيمان بالله وآخرها إمارة الأذى عن الطريق ، كما أورد قائمة بأهم الخصال المأمور بها مطلقاً دون تحديد ، ثم أورد قائمة بالكبائر المتعلقة بالسلوك الباطني ، وقائمة أخرى بالمنهيات المطلقة .

ويقول الباحث عن كمال الإيمان (أو زيادته) : الأصل أن معنى التصديق لا

ولذا قال الأوزاعي : كان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل الأمصار : أما بعد ، فإن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً ، فمن استكملها استكمل الإيمان .

وعن المؤمن التقى (أو الكامل) يقول الباحث : إذا أردنا أن نعبر عن حالة استكمال الإيمان بفرائضه وشرائعه ، فإننا نجد ذلك في لفظ (التقوى) وهي في أوضح تعاريفها : فعل ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه .. فالمؤمن التقى هو المستكمل لشرائع الإيمان - وهو أخف من التعبير بالكامل الذي يعطى معنى الكمال والعصمة وهي ليست من صفات البشر غير المرسلين .. فالمؤمن التقى - أو السوى - هو من استكمل فرائض الإيمان وشرائعه ، ولفظ الشرائع هنا أليق من لفظ الفرائض ، لأن فيها بعض الأعمال

المنسوب إليها ، لكنها من شعائر الإسلام وعلاماته الظاهرة ، مع أنها لم تبلغ درجة التكليف بها إلى حد الفريضة ، واستعمل هذا اللفظ في السنة حين سأل رجل النبي ﷺ فقال : إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ .. والمراد بالشرائع هنا العقيدة (الأحكام العلمية) والتكاليف الظاهرة (الأحكام العملية) وإن كان الاستعمال الغالب للشرعية أو الشرائع قد اقتصر على الأحكام العملية حتى سمي أحد الفقهاء كتابه « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » ثم جاءت السنة بلفظ آخر أدل على التكامل والوحدة بين شرائع الإسلام ، وهو كلمة شعب الإيمان وهو جمع شعبة . وذلك في قوله ﷺ : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان .



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
يقدم إلى القارئ الكريم



الكتاب القيم
حُجِّيَّةُ السُّنَّةِ
للعلامة الجليل
عبد الغني عبد الخالق
رحمه الله

كتاب يُجَلِّي بشكلٍ غير مسبوق قضية السنة النبوية
المطهرة وحجيتها في التشريع الإسلامي
لاغنى عنه لكل مكتبة ولكل طالب علم ومثقف

يطلب من:

“المعهد العالمي للفكر الإسلامي”

555 Grove Street, Herndon, Virginia 22070, USA



سلسلة إسلامية المعرفة (1)

إسلامية المعرفة

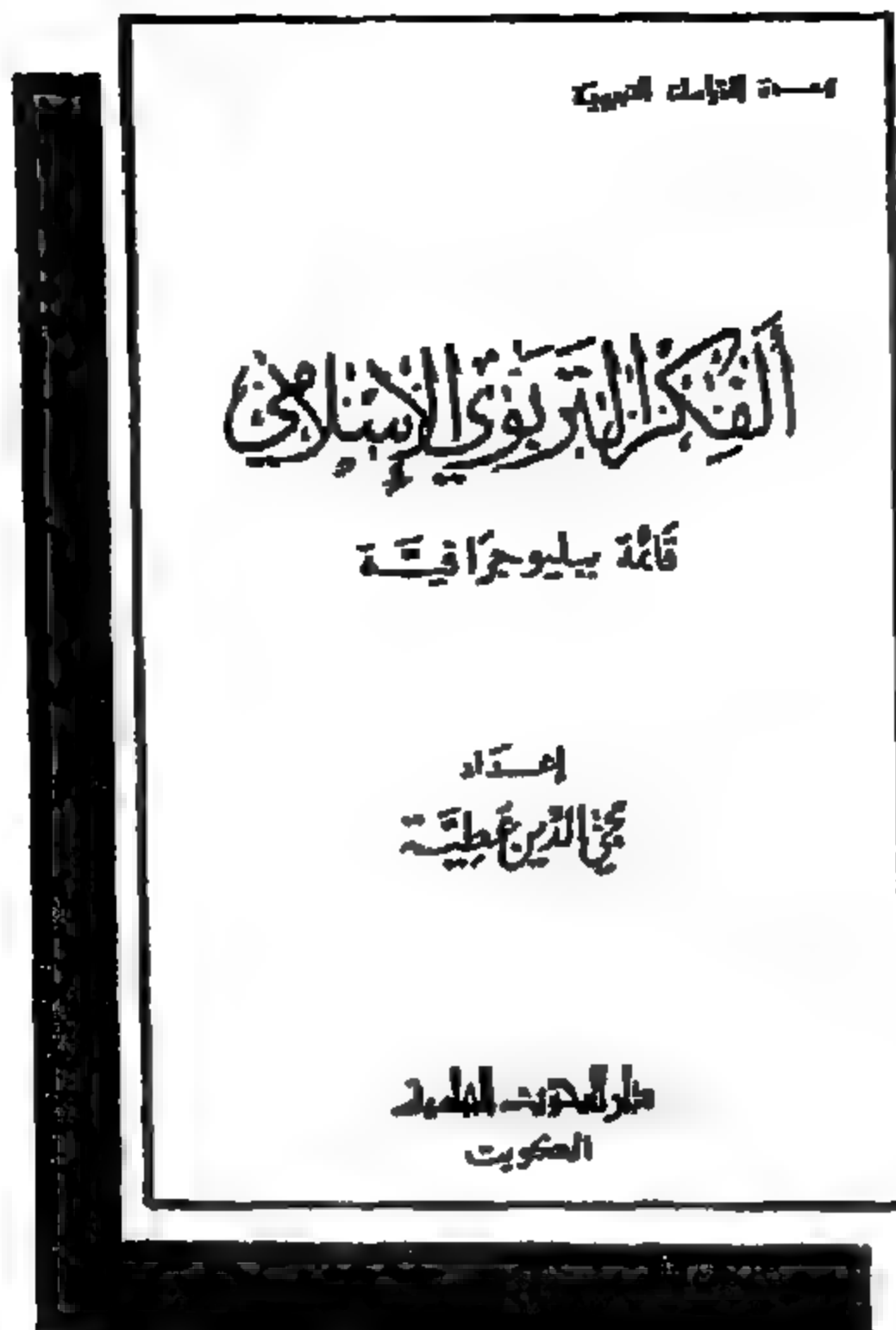
المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات

هذا الكتاب محاولة جادة لعرض فكرة متكاملة مع مبادئها وخطة عملها والأجزاء التي نفذت منها، وهو عرض لأسس المنهجية التي ينبغي أن يتوخاها العقل المسلم في سائر المجالات، ويرى عليها الإنسان المسلم ليحكم المنهج السليم سائر تصرفاته ونواحي سلوكه، وهو كذلك محاولة لبيان انعكاسات المنهج على قضايا المعرفة خاصة، ليتمكن المسلمون من معرفة حقيقة الأزمة التي تعاني منها الأمة وجذور تلك الأزمة وانعكاساتها على الجوانب المختلفة من حياتهم، مع محاولة تخصيص المعرفة بشيء من العمق في البحث والدراسة واقتراح منهج للعمل جديد يكون فيه لكل مسلم دوره في معالجة هذا الجانب الأساسي من جوانب أزمة وجود الأمة.

إن هذا الكتاب عبارة عن قضية تمثل رؤية مجموعة من أهل الغيرة والخبرة والمعرفة وهذه الرؤية تمثل المبادئ الأساسية لمنهج الفكر الإسلامي وخطة العمل اللازمة لتحقيق هذا الهدف النبيل وما تم إنجازه من عمل، يقدمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي للأمة المسلمة لا لتكون قراءة ثقافية ترويجية، بل لتتخذ محطة عمل ودليل مسيره نحن جميعاً مطالبون بتنفيذها والمشاركة في حل أعبائها وشرف إنجازها إن شاء الله .

555 Grove Street
Herndon, Va. 22070
U.S.A.
Telex 901153 SAAR WASH

International Institute
of Islamic Thought



تغطي هذه القائمة المتقاة ما صدر من الإنتاج
الفكري التربوي ، في التراث ، وفي الفكر الإسلامي
المعاصر .

وقد بلغ عدد رؤوس الموضوعات المستعملة ١٨٨
رأساً ، تم تصنيف المداخل تحتها ، بأرقام سلسلة
من ١ إلى ٨٠٠ .

وقد تناولت القائمة من أوعية المعرفة : الكتب ،
والمقالات ، المؤتمرات ، والمحاضرات ، وذلك في اللغات العربية
والإنجليزية والفرنسية ، منذ بداية النشر في هذا المجال
وحتى تاريخ إعداد القائمة (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) .

كما ألحق بها فهرس هجائي يضم المؤلفين والمشاركين
والمؤتمرات التي ورد ذكرها في مداخل القائمة .

وقد بذل الكثير من الجهد لكي تكون البيانات
البيلوجرافية المعطاة دقيقة وكاملة قدر المستطاع .
أسأل الله أن يكون هذا العمل نافعا ، وأن يجعله
خالصاً لوجهه الكريم .

عيسى الدين عيسى

منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة

دكتورة
عزينة علي طه

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار البحوث العلمية
الكويت

هذا الكتاب دراسة مقدمة لكلية البنات بجامعة الأزهر
للحصول على درجة الدكتوراه في الحديث النبوي الشريف بإشراف
الأستاذ الدكتور الأحمد أبو النور وزير الأوقاف السابق



سلسلة أمية الثقافة (١)

دليل مكتبة الأسرة المسلمة

مامو الحد الأدنى المشترك من الثقافة الصحيحة الذي ينبغي أن يوجد في كل بيت مسلم ليوفر له المعلومات الأساسية لحياته وحاجاته بحيث تؤهله لاحاطة متكاملة متوازنة باسلامه وعصره الذي يعيش فيه. مما يجعله بالتالي ينتج الفرد المسلم بشكامله وتوازنه واعتداله وإيجابيته؟

ان هذا الكتاب هو الاجابة على هذا السؤال

اخرج هذا الكتاب لعدة عوامل أهمها

— ضعف ثقافة الفرد المسلم عامة والناشئة خاصة مع غياب الدليل الموجه.

— مواجهة الغزو الثقافي العارم.

— انغماس الكتاب الاسلامي في التعميمات الانشائية وندره الجانب الموضوعي.

ينقسم الكتاب الى أربعة وعشرين فصلاً ، يغطي كل فصل حقلاً من حقول المعرفة ويقدم مجموعة من الكتب المناسبة لمختلف الأدوار، وقد تم التعريف بها تعريفاً واقعياً يشمل استعراض الكتاب والهدف من تأليفه والمرحلة الزمنية من عمر القارئ التي يناسبها مع تقويم موجز له . وفي نهاية كل فصل تذكر أسماء عدد من الكتب لمن أراد المزيد.

قسمت المراحل الزمنية من عمر القارئ الى أربع مراحل هي:

(١) الأطفال (المرحلة الابتدائية)

(٢) الناشئة (المتوسط والثانوي)

(٣) الشباب (المرحلة الجامعية)

(٤) الآباء والأمهات

نظمت فهارس الكتاب حسب موضوعات وأخرى حسب المؤلفين واختيرت قوائم كتب مناسبة في موضوعات متخصصة كالمرأة والأطفال والناشئة.

يمثل هذا الكتاب خطوة عملية في سبيل البناء الصحيح لمستقبل الأمة على صعيد مهم جداً هو صعيد القضية الفكرية والتربوية.

خطة وإشراف

د. عبد الجليل أحمد أبو سليمان

المسلم المعاصر

الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت

الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت .
مصر : دار حواء ٣٣ شارع شريف القاهرة .
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE

P.O Box 2857 Safat KUWAIT

Telex. TALSUTA 30256 KT.

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 12
No. 48

Shawwal 1407
Dhul - Qàdah
Dhul - Hajjah

June 1987
July
August